



Il sapere greco

Dizionario critico

A cura di Jacques Brunschwig e Geoffrey E. R. Lloyd

Edizione italiana a cura di Maria Lorenza Chiesara

Volume II

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia



«L'inafferrabile originalità dei Greci consiste forse in questo: essi sono, per definizione e situazione oggettiva, gli unici a non avere i Greci dietro di sé».

Sommario:

A. Laks, *Anassagora*. – F. Decleva Caizzi, *Antistene*. – W. Knorr, *Archimede*. – P. Pellegrin, *Aristotele*. – D. Furley, *Democrito*. – D. O'Brien, *Empedocle*. – A. Laks, *Epicuro*. – E. Hussey, *Eraclito*. – F. Hartog, *Erodoto*. – M. Caveing, *Euclide di Alessandria*. – A. Debru, *Galeno*. – J. Jouanna, *Ippocrate*. – E. Berti, *Parmenide*. – J. Brunschwig, *Pirrone*. – J. Annas, *Platone*. – H. Blumenthal, *Plotino*. – F. Frazier, *Plutarco*. – Ch. Jacob, *Polibio*. – G. Romeyer Dherbey, *Protagora*. – D. Morrison, *Senofonte*. – M. Canto-Sperber, *Socrate*. – J. D. North, *Tolomeo*. – M. Ostwald, *Tucidide*. – M. Caveing, *Zenone di Elea*. – C. Lévy, *Accademia*. – R. W. Sharples, *Aristotelismo*. – M.-O. Goulet-Cazé, *Cinismo*. – A. Le Boulluec, *Ellenismo e cristianesimo*. – S. Bardet, *Ellenismo e giudaismo*. – E. Hussey, *I Milesi*. – C. Huffman, *Pitagorismo*. – L. Brisson, *Platonismo*. – J. Brunschwig, *Scetticismo*. – B. Cassin, *Sofistica*. – J. Brunschwig, *Stoicismo*. – Elenco degli autori. – Indice tematico. – Indice dei nomi.

Jacques Brunschwig è professore emerito di Filosofia antica all'Università Paris I. Tra i suoi libri: *Études sur les philosophies hellénistiques* (1995) e *Les stoiciens et leur logique* (2006).

Sir Geoffrey E. R. Lloyd è Senior Scholar al Needham Research Institute di Cambridge. Tra le sue pubblicazioni recenti ricordiamo, in italiano, *Scienza, folklore, ideologia* (Bollati Boringhieri 1987), *Metodi e problemi della scienza greca* (Laterza 1993) e *La curiosità nei mondi antichi* (Donzelli 2003).

Maria Lorenza Chiesara ha conseguito il dottorato di ricerca a Oxford occupandosi di scetticismo antico. Tra le sue pubblicazioni *Aristocles of Messene. Testimonies and Fragments* (Oxford University Press 2001) e *Storia dello scetticismo greco* (Piccola Biblioteca Einaudi 2003).

In copertina: Loggia delle Cariatidi, Eretteo, Atene, v secolo a. C. Foto AKG / Robert O'Dea / Electa Photoservice.

ISBN 978-88-06-18994-5



9 788806 189945

€ 28,00

Titolo originale *Le savoir grec*

© 1996 Flammarion, Paris

© 2005 e 2007 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzioni: Maria Lorenza Chiesara, Mauro Bonazzi, Aldo Serafini

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-18994-5

Il sapere greco

Dizionario critico

A cura di Jacques Brunschwig e Geoffrey E. R. Lloyd

Edizione italiana a cura di Maria Lorenza Chiesara

Volume secondo

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia

Indice

Volume secondo

Figure e correnti di pensiero

ANDRÉ LAKS
p. 5 Anassagora

FERNANDA DECLEVA CAIZZI
18 Antistene

WILBUR KNORR
26 Archimede

PIERRE PELLEGRIN
38 Aristotele

DAVID FURLEY
68 Democrito

DENIS O'BRIEN
Empedocle

- 80 1. Religione e filosofia
- 81 2. Cronologia
- 82 3. Generazione e distruzione
- 83 4. La storia dell'universo
- 84 5. La scomparsa del cosmo
- 85 6. Le due zoogonie
- 86 7. L'uno di Parmenide, la sfera di Empedocle
- 87 8. L'«estensione» dell'essere in Parmenide e in Empedocle

- p. 88 9. L'errare del «demone» decaduto
 89 10. Il «demone e l'amore»
 90 11. La sfera di Empedocle e il mondo intelleggibile dei Neoplatonici
 91 12. Empedocle materialista ?

ANDRÉ LAKS

- 95 Epicuro

EDWARD HUSSEY

Eraclito

- 119 1. Fatti e problemi
 120 2. I requisiti che si impongono a qualsiasi interpretazione di Eraclito
 121 3. Ipotesi generale: la svolta riflessiva
 122 4. La struttura: l'unità nell'opposizione
 124 5. Ragione, conoscenza, comprensione
 126 6. L'interpretazione dell'esperienza: la teoria del cosmo e la teoria dell'anima
 128 7. Il fuoco divino: significato e conflitto
 130 8. Immagini e generalizzazioni

FRANÇOIS HARTOG

- 134 Erodoto

- 135 1. L'invenzione del Barbaro e l'inventario del mondo
 137 2. Gli inizi della storia

MAURICE CAVEING

- 143 Euclide di Alessandria

- 143 1. Euclide e la sua opera
 145 2. Gli *Elementi*
 147 3. La storia dell'opera
 150 4. Gli *Elementi* e il pensiero matematico moderno
 152 5. Gli *Elementi* e la ricerca contemporanea sulla storia delle scienze

ARMELLE DEBRU

- 156 Galeno

- 158 1. Una fisica medica
 160 2. L'anatomia e i «fenomeni»
 162 3. La teoria della dimostrazione
 163 4. Il metodo terapeutico e la farmacologia
 165 5. Etica e religione
 166 6. Galeno ieri e oggi

JACQUES JOUANNA

p. 171 Ippocrate

ENRICO BERTI

Parmenide

- 185 1. Notizie sulla vita e l'opera
186 2. Il proemio del poema
187 3. L'esposizione della verità
193 4. La spiegazione delle apparenze
195 5. L'eredità di Parmenide

JACQUES BRUNSCHWIG

200 Pirrone

JULIA ANNAS

207 Platone

HENRY BLUMENTHAL

239 Plotino

FRANÇOISE FRAZIER

254 Plutarco

- 254 1. Un doppio radicamento: Cheronea e la *paideia*
256 2. Le lezioni della storia: il «politico» secondo Plutarco
258 3. Le lezioni del platonismo: ragione e fede ancestrale

CHRISTIAN JACOB

264 Polibio

GILBERT ROMEYER DHERBEY

274 Protagora

- 277 1. Le antilogie
280 2. L'uomo-misura
281 3. Il discorso forte

DONALD MORRISON

286 Senofonte

MONIQUE CANTO-SPERBER

p. 294 Socrate

- 295 1. Socrate, il cittadino di Atene
- 299 2. La questione socratica
- 304 3. La dialettica socratica: *elenchos* e maieutica
- 307 4. La morale
- 310 5. La politica socratica
- 312 6. Socrate nella storia

JOHN DAVID NORTH

316 Tolomeo

- 317 1. L'astronomia greca prima di Tolomeo
- 320 2. L'*Almagesto*
- 321 3. La *Tetrabiblos*
- 322 4. Altri scritti

MARTIN OSTWALD

326 Tucidide

MAURICE CAVEING

346 Zenone di Elea

- 347 1. Gli argomenti contro la pluralità degli «enti» secondo Simplicio
- 349 2. Gli argomenti «cinematici» secondo Aristotele
- 353 3. Le soluzioni delle aporie
- 355 4. Zenone e la storia della filosofia

CARLOS LÉVY

359 Accademia

- 359 1. Storia istituzionale
- 361 2. L'Antica Accademia
- 371 3. L'Accademia «scettica»

ROBERT W. SHARPLES

387 Aristotelismo

- 395 1. La logica
- 396 2. Fisica e metafisica: destino e provvidenza
- 402 3. L'anima
- 404 4. L'intelletto
- 406 5. Etica, politica e retorica
- 408 6. Conclusioni

MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ

p. 413 Cinismo

- 414 1. Un rapido esame storico
- 420 2. I principi e le forme della contestazione

ALAIN LE BOULLUEC

430 Ellenismo e cristianesimo

SERGE BARDET

445 Ellenismo e giudaismo

EDWARD HUSSEY

459 I Milesi

CARL HUFFMAN

474 Pitagorismo

LUC BRISSON

497 Platonismo

- 497 1. Platone
- 500 2. L'Antica Accademia
- 502 3. La Nuova Accademia
- 503 4. Il medioplatonismo
- 510 5. Il neoplatonismo

JACQUES BRUNSCHWIG

Scetticismo

- 528 1. Scetticismo e *skepsis*
- 529 2. I nomi dello scettico
- 533 3. Pirrone e lo scetticismo neopirroniano
- 535 4. Lo scetticismo prima di Pirrone
- 539 5. Il neopirronismo e le «filosofie vicine»
- 541 6. Neopirronismo e stoicismo
- 544 7. Lo statuto del discorso scettico
- 546 8. La questione pratica

BARBARA CASSIN

Sofistica

- 552 1. Sofisti e sofistica: un fatto di storia, un effetto di struttura
- 556 2. Sofistica e critica dell'ontologia: la scena originaria, ovvero Gorgia contro Parmenide

- p. 560 3. Etica e politica: Protagora e Antifonte
569 4. La prima e la seconda sofistica

JACQUES BRUNSCHWIG

576 Stoicismo

Appendice

- 603 *Elenco degli autori*
605 *Indice tematico*
611 *Indice dei nomi*

Il sapere greco II

Figure e correnti di pensiero

ANDRÉ LAKS

Anassagora

Anassagora nacque intorno al 500 a. C. a Clazomene, in Asia Minore, ma trascorse gran parte della sua vita ad Atene, e a lui si deve in un certo senso l'aver fatto della filosofia la cosa propriamente ateniese che doveva da allora rimanere. Amico di Pericle, che aveva riunito intorno a sé un prestigioso gruppo di artisti e intellettuali, fu bersaglio di vari attacchi politici. L'adozione nel 438/437 di un decreto proposto dall'indovino Diopite, che autorizzava a perseguire « quanti non credevano alle cose divine o insegnavano dottrine sulle cose celesti » (Plutarco, *Vita di Pericle*, 32), lo prendeva direttamente di mira e permise di condurlo in giudizio. Condannato, fu costretto a lasciare Atene, e trascorse gli ultimi anni della sua vita a Lampsaco, in Ellesponto, dove morì nel 437/436.

Dell'Antichità, Anassagora rappresenta la figura del razionalista illuminato in lotta contro le superstizioni (Plutarco, *Vita di Pericle*, 6), che avrebbe predetto la caduta di una meteorite a Egospotami nel 467/476. Tuttavia, poiché pose alla base della sua filosofia l'Intelletto (*Nous*, termine che, secondo Diogene Laerzio, gli fu posto come soprannome), incarnò anche, meglio di altri, il tipo di filosofo contemplativo. Colui che Aristotele criticava (*Le parti degli animali*, 687 a 7) per aver sostenuto che l'uomo deve alle proprie mani il fatto di essere il più intelligente degli animali passava anche per aver dichiarato che l'uomo è nato per contemplare il cielo (Diogene Laerzio, 2.10; cfr. Platone, *Fedro*, 269 E).

Anassagora scrisse un unico trattato che, secondo un celebre episodio narrato da Platone nel *Fedone* (97 B), fu oggetto di una lettura pubblica ad Atene in presenza di Socrate (l'avvenimento può essere collocato intorno al 450). Come nel caso di molti altri scritti presocratici, non conosciamo l'opera se non per alcuni frammenti (poco più di una ventina), quasi tutti conservati da Simplicio nel suo commento al primo libro della *Fisica* di Aristotele, e per un'importante serie di testimonianze (centodiciassette, secondo la raccolta di Diels-Kranz). Poiché senza dubbio

il trattato era breve, le nostre informazioni sono meno lacunose di quanto potrebbe sembrare. Non è affatto certo che, disponendo di più testi, ci troveremmo in condizioni migliori per risolvere i temibili problemi di interpretazione posti da un sistema di pensiero complesso, il primo ad avere, se non esplorato, per lo meno sfruttato il paradosso dell'infinito.

La filosofia di Anassagora, professata alla stessa distanza dai suoi due poli originari (la Ionia delle prime cosmologie e la Magna Grecia della scuola eleatica), è stata a volte presentata come un tentativo di sintesi tra una fisica alla maniera di Mileto e l'ontologia di Parmenide. Probabilmente sarebbe più corretto vederla come uno dei tentativi, invocati dallo stesso poema di Parmenide, di superare lo scandalo che rappresenta, in quest'ultimo, il salto mortale [in italiano nel testo] dalla sfera dell'essere e della verità a quella del divenire e dell'opinione. Eppure una filiazione di questo genere non permette di rendere conto pienamente del ruolo centrale che il sistema di Anassagora riserva all'Intelletto. Si citano talvolta a questo riguardo la ragione universale di Eraclito o il dio di Senofane. Ma questi legami sono troppo laschi, quand'anche se ne riconoscesse la pertinenza (che è contestabile), per essere veramente illuminanti. Se si vuole comprendere la funzione dell'Intelletto nell'economia del trattato, occorre muovere da quella che si è presa l'abitudine di chiamare, seguendo una terminologia aristotelica, ma utile, la dottrina anassagorea della materia.

Qui, l'eredità eleatica appare evidente. Come Parmenide, Anassagora respinge l'uso che gli uomini – che nel suo scritto sono diventati «i Greci» – fanno dei termini «nascita» e «distruzione». Giungere all'essere è altrettanto impossibile che essere annientati, perché niente può sorgere dal non essere, o ritornarvi. Questo primo principio, tuttavia, non esclude il mutamento di luogo, come avveniva invece in Parmenide. Le «cose che sono» non nascono né muoiono, ma si «riuniscono» (*synkrisis*) e si «separano» (*diakrisis*). Anassagora così poté concepire la storia del mondo non come l'immagine impoverita del discorso ontologico, ma come il luogo stesso del suo dispiegamento. Il suo trattato, il cui esordio ci è stato conservato, si immergeva immediatamente nella descrizione dello stato originario, caratterizzato dall'indistinzione:

Tutte le cose erano insieme, infinite per numero e per piccolezza; perché anche il piccolo era infinito; e stando tutte insieme, nessuna era visibile a causa della sua piccolezza (fr 1 DK).

Da questa mescolanza originaria, che non sembra essere uno stato di fusione, ma piuttosto di giustapposizione (da qui l'infinità della piccolezza), le cose visibili emergono per un processo di «dissociazione» che,

da un altro punto di vista, è anche un processo di «riunione» – la «decomposizione» della massa originaria coincide con la «formazione» delle entità composte.

Secondo una prospettiva strettamente eleatica, una redistribuzione di questo tipo rappresenta una grande concessione al mondo dei sensi. In Anassagora, tuttavia, l'essere guadagna in estensione quel che perde in intensione. Per Parmenide, *niente* di ciò che costituisce il mondo dell'opinione è nel senso stretto del termine (nemmeno i due elementi fondamentali che sono la luce e il buio); per Anassagora, invece, *tutto* ciò che costituisce il mondo «è» allo stesso modo. Se non lo vediamo, e cadiamo nell'illusione delle nascite e delle distruzioni, è solo perché, disseminate, le cose rimangono indistinte, come erano nella mescolanza originaria.

Il problema, allora, è censirle, e definire i membri della popolazione ontologica originaria. Niente impedirebbe, in linea di principio, di ridurre le entità fondamentali a un piccolo numero di elementi. In Empedocle, per esempio, dove fino a questo punto l'argomento coincide con quello di Anassagora, i quattro elementi, chiamati «radici», permettono di render conto della totalità delle cose che sono giunte all'essere (a condizione, beninteso, di un'«organizzazione» la cui estensione sarà tanto più grande quanto più gli elementi sono amorfi). In Anassagora, invece, «le cose che sono» sono numerose e disperate, già molto più vicine al mondo che finirà per uscirne: le ossa e il sangue, per esempio, due creazioni tipiche dell'Afrodite artefice di Empedocle, sono già presenti nella mescolanza originaria. Anche se sembrerebbe difficile sostenere che Anassagora, preoccupato di lasciare il minor spazio possibile al non essere in un mondo che presuppone già il mutamento di luogo, avesse abolito ogni distinzione tra «componenti» e «composti», la sua posizione combina un'interpretazione del divieto di Parmenide più stretta di quella fornita da Empedocle con un'ontologia incomparabilmente più generosa.

È comunque molto difficile stabilire un elenco esaustivo delle «cose che sono». Stando ai frammenti, si trovano in primo luogo l'aria e l'etere (più abbondanti degli altri componenti nella mescolanza originaria), e poi l'umido e il secco, il caldo e il freddo, il luminoso e il buio (gli «opposti» della dossografia di Aristotele, *Fisica*, 187 a 25); poi la terra, isolata; infine una misteriosa categoria di «semi» (*spermata*), dei quali Anassagora precisa che sono infiniti di numero. Questo elenco è chiaramente aperto: vi si devono probabilmente aggiungere, sulla base di altri frammenti e testimonianze, il fitto e il rado e il dolce e il salato dei composti organici come i «capelli» e la «carne». (Secondo una possibile let-

tura di alcuni passaggi molto controversi, è quest'ultimo gruppo di sostanze che Aristotele designa con il nome tecnico di «omeomerie»; ma, a conclusione di un complesso processo di interpretazione, questo termine, che non risale certamente ad Anassagora, compare spesso nella dossografia postaristotelica per designare i principî di Anassagora in generale). Infine, si deve certamente annoverare tra le «cose che sono» l'Intelletto, perché, per dirla con Anassagora, è «la più sottile e la più pura» di esse [fr 12 DK, ed. it. p. 606].

Il profilo della serie dipende in gran parte dall'estensione che si dà al termine «semi». Se vi si vedono, in senso proprio, i semi dell'organismo, si dovrà ammettere che animali e piante sono già inclusi nella mescolanza originaria a titolo di componenti, interpretazione che va di pari passo con l'abolizione della differenza tra «componenti» e «composti» (una versione estrema dovrà ugualmente includere nella mescolanza originaria tutti gli *individus* che non dovranno mai iniziare a esistere). Come riconoscono anche i suoi difensori, questa concezione non è esente da difficoltà: gli organismi, infatti, non si sviluppano per l'aggiunta di parti sostanzialmente identiche. Due sono le opzioni che apparentemente si presentano a questo proposito: si può supporre che lo sviluppo organico obbedisca a meccanismi più complessi di quanto suggeriscano i termini «associazione» e «dissociazione». Si sottolineerà allora che Anassagora utilizza, oltre al vocabolario dell'associazione e della dissociazione, una terminologia della differenza organica (*apocrisis*) che presuppone un meccanismo specifico. Si può anche ammettere che qui il termine «semi» venga utilizzato metaforicamente per indicare entità non organizzate, sia che lo si intenda come un termine generico, sia che, più restrittivamente, si facciano corrispondere i semi alle «omeomerie» aristoteliche. In favore di quest'ultima ipotesi (e ugualmente della seconda opzione) occorre sottolineare che le sostanze naturali fanno certamente parte della mescolanza originaria.

Del resto, solo una limitazione della popolazione primitiva alle sostanze non organizzate permette di attribuire un senso accettabile alla formula, in tutti i casi difficile ma presente in più di un frammento, dell'inerenza universale («tutte le cose hanno parte a tutto» [fr 6 DK, ed. it. p. 604]). Si ammette generalmente che questo secondo principio, dal quale nel corso del trattato si rivela che l'Intelletto è escluso, derivi dall'applicazione del principio iniziale della conservazione dell'essere ai fenomeni biologici, e in particolare alla nutrizione, che certamente catturò l'attenzione di Anassagora. Constatando che dagli alimenti che assorbiamo si formano il sangue, i capelli e le ossa (l'elenco può essere esteso), Anassagora ne avrebbe dedotto che «tutto è in tutto». Questa conclu-

sione però non è corretta. Tutt'al più, ciò che il fenomeno della nutrizione permette di affermare è che *certe* cose sono contenute in altre. Perché si possa affermare in base all'osservazione empirica che «tutto» è in «tutto», occorrerebbe che tutto nascesse da tutto. Questo è effettivamente l'argomento che Aristotele presta ad Anassagora: «Perché essi vedevano che tutto diviene da tutto» [*Fisica*, 187 b 1-2, ed. it. p. 12]. Ma questo va così evidentemente contro ogni osservazione che ci si potrebbe domandare se non si tratti, da parte di Aristotele, di una ricostruzione un po' disperata.

Due strade si aprono nuovamente a questo punto: è possibile cercare di attenuare la portata della formula «tutto nasce da tutto» supponendo che sia vera solo a certe condizioni, che si cercherà di specificare; si può anche ammettere che il principio «tutto è in tutto» non sia fondato su una semplice constatazione empirica. La prima soluzione è quella di Simplicio, il quale, tentando di giustificare Aristotele più ancora di Anassagora, suggerisce che tutto nasce da tutto non nel senso che tutto potrebbe in qualsiasi momento generarsi da qualunque cosa, ma nel senso che, attraverso un determinato numero di tappe, si può pervenire, a partire da qualunque entità, a qualunque altra (secondo il frammento 16 DK, le pietre derivano dalle nuvole attraverso l'intermediazione dell'acqua e della terra al termine di un processo di solidificazione progressiva). Ma così si rischia, per amor di realismo, di ridurre considerevolmente la portata di una tesi che sembra essere prima di tutto «metafisica». Preso alla lettera, il secondo principio capovolge il senso della tesi di Parmenide da cui peraltro deriva. Se in Parmenide i predicati dell'essere sono tante forme di identità a sé che il poema dispiega progressivamente fino alla costituzione della sfera omogenea dell'essere, gli esseri di Anassagora si caratterizzano per la loro radicale eterogeneità. L'inerenza universale comporta infatti un regresso all'infinito nella ricerca di un'identità ultima: la terra contiene dell'oro, che a sua volta contiene della terra, che contiene dell'oro, e così via. Questa struttura abissale, che sfida all'improvviso ogni rappresentazione, diviene tanto meno intuitivamente comprensibile quanto più estesa si intende la popolazione originaria. Si comprende allora perché gli interpreti abbiano dedicato tanta parte dei loro sforzi a salvare, se così si può dire, Anassagora dalla sua dottrina, le cui conseguenze dal punto di vista logico appaiono inammissibili. Si è anche tentato di dimostrare che le cose di Anassagora dopo tutto devono essere pure (il che, come vedremo, in un certo senso è vero) e che i costituenti ultimi si riducono ai soli opposti. In generale, il principio di queste soluzioni, spesso tecnicamente complicate, risale agli Antichi stessi. Anche Simplicio abbozza una di-

stinzione tra una divisibilità quantitativa, l'unica che potrebbe essere perseguita all'infinito, e una indivisibilità qualitativa, che permette di isolare un elemento ultimo; e sottolinea che i frammenti di Anassagora non menzionano che la separazione degli opposti.

Ciononostante, il principio dell'inerenza universale (in altre parole la tesi secondo cui, propriamente parlando, non esistono elementi) è reiterato in diverse forme nei frammenti, e sembra essere un dato essenziale del sistema. Anche solo in via di suggerimento, accostarlo a Leibniz (*Monadologia*, §§. 67 sgg.) può aiutare a superare le perplessità generate dalle sue conseguenze paradossali. Anassagora era perfettamente in grado di calcolare le possibilità inerenti alla nozione di infinito, anche se chiaramente non disponeva dell'apparato concettuale indispensabile per risolvere le difficoltà logiche prodotte dal suo sistema (esso esige per esempio che certi infiniti siano maggiori di altri). In questo contesto, è importante sottolineare che l'infinito qualitativo di Anassagora appartiene a un altro ordine di riflessione rispetto all'infinito puramente quantitativo di Zenone, dal quale con ogni probabilità è del tutto indipendente. Una conseguenza essenziale del principio dell'inerenza universale è che, in un certo senso, il mondo così come si è costituito non si differenzia in alcun modo dal mondo nel suo stato originario: «Come in origine, tutto si mantiene ancora insieme» (fr 6 DK). È in questo senso che si potrebbe sostenere che in Anassagora esiste un principio generale di «omeomeria» per cui ciascuna delle parti dei componenti primitivi, secondo Aristotele (*Fisica*, 187 a 23), è una mescolanza simile al tutto. Ciò che differenzia lo stato attuale dallo stato iniziale non è l'esistenza della mescolanza, ma piuttosto l'equilibrio interno della sua ripartizione, regolato dal principio della predominanza.

In virtù del primo principio, la «separazione» dalla mescolanza produce non le cose, ma la loro visibilità. Tuttavia questa visibilità è ingannevole, perché la cosa che si separa non è in alcun modo meno mescolata, o «impura», della mescolanza dalla quale si è staccata. Invece di essere tutte le cose invisibili, è la mescolanza che, per così dire, lo è diventata. L'illusione dell'identità proviene dal fatto che in ogni cosa che si è staccata, una cosa, o piuttosto una serie di cose, «predomina» sulle altre («ogni [cosa] è ed era le [cose] più appariscenti che in essa sono in misura massima», dice Anassagora alla fine del fr 12 DK [ed. it. p. 607]). Così di un'entità si dirà che è calda, pesante o bianca, perché contiene una maggior quantità di caldo, di pesante o di bianco.

Dal principio della predominanza segue che le caratteristiche che predichiamo delle cose, per quanto utili possano essere dal punto di vista pragmatico, sono fonte di un'illusione categoriale: esse infatti fanno di

una semplice superiorità quantitativa un criterio d'identità ontologico. Nel trattato di Anassagora vi sono numerose spiegazioni particolari che possono essere interpretate come uno sforzo di restituire alla mescolanza, e ai singoli contrari, tutto ciò che, delle entità che costituiscono il nostro mondo e a cui noi attribuiamo un nome, sembra esserle sfuggito: così Anassagora sostiene che la neve non è meno nera che bianca e che tutte le sensazioni sono dolorose, rintracciando in ogni fenomeno, attraverso la prospettiva dell'analisi, ciò che non è *in modo chiaro*, o piuttosto, nel linguaggio paradossale di Anassagora, ciò che chiaramente non è, nel senso che «ciò che appare è la visione delle cose nascoste» (fr 21 a DK), una formula che Democrito, pur intendendola diversamente, prendeva a prestito. Quanto ai sensi, di cui la predicazione linguistica è complice, restano di per sé alle identità di superficie. Non stupisce quindi che Anassagora abbia criticato le nostre facoltà sensoriali, incapaci di *distinguere* due fenomeni troppo vicini (come due diverse sfumature di una gradazione di colore).

Il principio della predominanza esacerba le difficoltà logiche già evocate a proposito dell'inerenza universale, tanto da fornire ai sostenitori dell'elementarietà dei componenti uno dei loro argomenti migliori. Il problema emerge chiaramente dall'esempio con cui Simplicio illustra tale principio: «Sembra oro ciò in cui vi è molto di dorato, anche se vi sono molte cose in esso». Se è veramente impossibile isolare uno stato puro dell'oro, in cui l'oro non sia che oro (il «dorato»), la caratterizzazione di un lingotto d'oro come «ciò che racchiude in sé più oro» sembra essere circolare: in virtù del principio della mescolanza, il *definiens* non è né più né meno che il *definiendum*. La difficoltà è reale, e non può essere risolta in modo compatibile con il principio dell'inerenza universale se non accettando di distinguere un'inerenza di fatto e un'indipendenza di diritto, il cui statuto non può essere chiarito che in relazione al ruolo dell'Intelletto nella dissociazione della mescolanza originaria.

Della fase iniziale del processo cosmogonico siamo informati da un lungo frammento di una trentina di linee (fr 12 DK), il più antico esempio di prosa filosofica continua che si sia conservato. Colpisce una certa ieraticità d'espressione, dovuta all'abbondanza dei relativi paratattici, all'anafora dei termini e, nelle prime linee, al carattere «inneggiante» (per usare un termine di Karl Deichgräber) dell'enumerazione degli attributi dell'Intelletto (che Anassagora non sembra aver identificato con dio). Si comprende come gli Antichi possano essere stati sensibili alla bellezza e alla grandezza di questo stile. Ma anche se è evidente lo sforzo sostenuto per produrre una sintassi della giustificazione, si è potuto insistere sulle oscurità della forma, più adatta all'espressione di una «saggezza

za arcaica» dogmatica che alle esigenze dell'argomentazione. Nondimeno, la descrizione dello sviluppo, insieme al principio dell'inerenza universale al quale si riferisce esplicitamente, contiene tutti gli elementi necessari a una comprensione adeguata della funzione dell'Intelletto.

In un primo tempo, la mescolanza iniziale sembra essere stata mantenuta nel suo stato dal predominio dell'aria e dell'etere (il che fa forse supporre una tendenza naturale, ma ostacolata, della materia al movimento). L'Intelletto l'ha messa in moto imprimendole un movimento rotatorio di un'ampiezza all'inizio limitata, che però si è estesa progressivamente e che continuerà a farlo, forse fino alla distruzione del mondo nel quale viviamo. Nonostante il termine che designa la «rotazione» (*perichōrēsis*) non significhi altro che «movimento circolare» (e si riferisca al percorso attuale degli astri come alla perturbazione iniziale), è probabile che le grandi tappe della formazione del mondo, nella quale si ritrovano tutti i momenti caratteristici delle cosmogonie presocratiche, fossero spiegate da una fisica del movimento vorticoso. La prima separazione dalla mescolanza originaria è quella dell'aria e dell'etere, che si contrappongono come il freddo e l'umido al caldo e al secco; essa doveva accompagnarsi all'addensamento, al centro, della massa pesante della terra, che prendeva, senza dubbio sotto l'effetto stesso della rotazione, la forma di un disco piatto. L'azione presuppone una forza capace di sottrarre alla loro «pesantezza» l'enorme massa degli «elementi» opposti. L'esistenza di astri incandescenti trascinati dalla rotazione celeste testimonia anche la violenza di un processo che in un secondo tempo proiettò sin dentro l'etere, dove si infiammarono, degli enormi blocchi sottratti alla terra (gli astri sono dunque pietre, non dèi). Anassagora faceva derivare questa forza (esplicitamente chiamata violenza, *bia*) dall'estrema velocità del movimento rotatorio. Si intravede così come, per mezzo della rotazione, l'Intelletto faceva della sua debolezza costitutiva (è la «più fine» di tutte le cose in un senso innanzitutto materiale) lo strumento stesso del suo predominio (*kratos*). Altri aspetti del processo cosmogonico sono più difficili da cogliere. Sappiamo che per Anassagora l'universo si inclinò, probabilmente per effetto di un disequilibrio creato dal gioco delle concentrazioni in seguito all'uscita dei viventi dalla terra, a sua volta provocata dal calore che avvolgeva una massa al centro ancora umida. Come gli altri Presocratici, Anassagora entrò nei dettagli della cosmologia e della zoologia. La spiegazione delle eclissi e delle meteoriti, in relazione alla tesi della natura pietrosa degli astri, dovette colpire le immaginazioni. Troviamo ragioni anche della natura dell'arcobaleno, delle piene del Nilo e del meccanismo percettivo degli esseri viventi. In tutti i casi, sarebbe interessante chiedersi in quale misura le

spiegazioni particolari illustrino i grandi principî sistematici dell'inezienza universale o dell'apparenza fenomenica delle cose nascoste. Questo lavoro, che è ancora da fare, svilupperebbe, in base a presupposti ben diversi, un approccio del quale la dossografia ci ha lasciato qualche traccia, quando si chiede per esempio, a proposito dell'inclinazione dell'universo, se non fosse dovuta, più che a fattori meccanici, alla «provvidenza» (*pronoia*), «affinché certe parti dell'universo siano inabitabili, e altre abitabili» (Aezio, 2.8, 337 D).

Quest'ultima interpretazione, tipicamente stoica, di un episodio della cosmogonia rinvia alla questione centrale dello statuto dell'Intelletto nel sistema. Si deve a Platone l'aver dato una formulazione incisiva del problema nel *Fedone*, in occasione della celebre narrazione dello sviluppo intellettuale di Socrate (96 A - 100 A). Udendo un passo del trattato (che si può con certezza identificare con l'inizio del frammento 12 DK), Socrate avrebbe concepito la «speranza» d'aver scoperto in Anassagora un filosofo della causa finale che, rompendo radicalmente con il meccanicismo caratteristico delle cosmogonie tradizionali, avrebbe spiegato tutte le cose per mezzo del principio dell'ottimalità. L'Intelletto non è infatti determinato, da un punto di vista platonico, da un fine che non può essere che il bene? La delusione non avrebbe potuto essere più grande, nel constatare, alla lettura del seguito del trattato, che Anassagora in realtà non faceva appello che a delle pseudo-cause materiali, le stesse che l'elevazione dell'Intelletto al rango di «causa di tutte le cose» avrebbe dovuto, se non eliminare, per lo meno subordinare all'azione della causa finale – un programma che il *Timeo*, al quale a giusto titolo si è visto qui un accenno, cercherà di realizzare.

Lo schema determina tutta la storia dell'interpretazione di Anassagora che, a seconda che si insista su uno o l'altro momento della lettura platonica, passa per aver provocato una rottura decisiva nella storia della filosofia, o resta inserito nel quadro di una fisica tradizionale, per quanto originale sia la sua concezione dei principî materiali. Se nell'Antichità fu il primo punto di vista a dominare (cfr. Aristotele, *Metafisica*, 984 b 11-20), la tendenza degli interpreti moderni si colloca piuttosto nella prospettiva del secondo (che Aristotele menziona a 985 a 18-21). Ma l'opposizione ormai non è tanto tra l'Intelletto e il meccanicismo delle masse elementari, secondo la presentazione del *Fedone*, quanto all'interno dell'Intelletto stesso, tra una funzione cognitiva/intenzionale da una parte e una funzione cinetica dall'altra. Questa dualità, che Aristotele rileva nella sezione dossografica del trattato *Sull'anima* (405 a 17), crea in effetti una tensione all'interno dello stesso frammento 12 DK. Pur possedendo conoscenza e volontà (due aspetti intimamente

connessi nell'uso arcaico del termine *Nous*), l'Intelletto non è concepito da Anassagora in modo antropomorfo, sul modello dell'artigiano, ma come un semplice principio di movimento. Kurt von Fritz ha cercato di spiegare storicamente questa strana fusione di due punti antitetici vedendovi un compromesso ultimo e, se così si può dire, senza concessioni, tra le due principali linee evolutive della filosofia presocratica, delle quali l'una tende a fare dell'Intelletto l'organo supremo della conoscenza e dell'organizzazione pianificata, e l'altra a spiegare i processi cosmogonici e cosmologici in termini che lasciano sempre meno spazio alla teleologia.

Sembra ciononostante che la struttura stessa del trattato di Anassagora, interamente determinato dal tema della «mescolanza» e della «separazione», autorizzi un approccio diverso. Esso induce a riconoscere che il processo cosmogonico non è soltanto questo, ma anche, e forse soprattutto, la proiezione materiale di quella che è l'attività di un intelletto – un'attività essenzialmente «critica», come il processo di «dissociazione» al quale dà inizio.

A tale riguardo, è essenziale comprendere il legame privilegiato che, secondo uno schema destinato a un grande avvenire, unisce l'Intelletto al movimento circolare. La relazione si può analizzare a due livelli. Innanzitutto, l'avviamento alla rotazione di un punto della mescolanza iniziale può essere considerato come la conseguenza di un vasto sillogismo ipotetico: se all'interno della massa delle cose mescolate viene a crearsi un turbine, allora le cose si separeranno in modo da generare il mondo che noi conosciamo. Tra il concepimento e la realizzazione vi è spazio per qualcosa che potremmo chiamare legge scientifica, in virtù della quale un insieme prevedibile di effetti (tra cui il nostro mondo) si verificherà per un processo legato a determinate condizioni (quelle della mescolanza iniziale). Da questo punto di vista, l'Intelletto di Anassagora è sì una potenza teleologica, non nel senso che organizza il mondo e le sue parti in vista di un bene (secondo l'aspettativa platonica), ma nel senso che è capace di ottenere i massimi risultati da un minimo di mezzi (la rotazione). Si è già visto precedentemente come l'intelligenza dell'Intelletto consista nel dotarsi di tutta la forza di cui ha bisogno.

In secondo luogo, e questo è più importante, la rotazione cosmica tende, per la dissociazione della mescolanza iniziale, alla formazione di entità identiche. Naturalmente l'Intelletto non crea niente (se non i «composti», ammettendo che debbano essere esclusi dalla popolazione ontologica primitiva), perché tutte le cose gli preesistono. E le identità che «assembla» non sono mai complete, in virtù dello stesso principio secondo il quale «in tutte le cose esiste una porzione di tutte le cose»

(se la fine del nostro universo coincidesse con la dissociazione totale delle identità primitive, ormai identificate nella loro purezza, ne saremmo probabilmente informati). Uno degli aspetti affascinanti del sistema è senza dubbio che, contrariamente a tutto ciò che la critica del *Fedone* potrebbe suggerire, questa doppia limitazione lo riavvicina in fondo alla cosmologia platonica del *Timeo*.

Effettivamente, sono state a volte notate delle affinità tra i sistemi di Anassagora e di Platone, al di là della pretesa teleologia. Si è potuto per esempio sottolineare, in una prospettiva epistemologica, come la nozione dell'«inerenza» integrale di tutte le cose in tutte le cose sia stata una delle prime espressioni del problema della predicazione (questa lettura risale senza dubbio all'Accademia platonica: cfr. Aristotele, *Metafisica*, 991 a 6 sgg.). Ma ancora più notevole è il fatto che le entità anassagoree, che preesistono all'Intelletto, combinano le funzioni che nel *Timeo* sono quelle delle Forme paradigmatiche e del principio del disordine (la *chōra*). I componenti anassagorei, che sono là da tutta l'eternità, sono identificabili in linea di principio con l'Intelletto, che li «conosce». A questo titolo (in quanto intellegibili, se si vuole), devono poter essere concepiti nella loro «purezza». In tal senso noetico, sono dunque effettivamente separabili. Nondimeno, a differenza delle Forme platoniche, essi esistono sempre sotto forma di mescolanze, come se una forza di resistenza analoga a quella della *chōra* che si oppone all'ordine demiurgico impedisse all'opera «critica» dell'Intelletto non soltanto di giungere mai a termine, ma anche di progredire realmente. È degno di nota il fatto che, pur mettendo in luce i risultati della separazione nel cosmo, il trattato di Anassagora ponga l'accento su questa incapacità. Anche la conoscenza più puntuale, quella dell'Intelletto cosmico, è impotente a proiettare sul mondo l'identità ideale delle cose.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

ANASSAGORA, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, II, pp. 555-610.

ARISTOTELE, *Fisica*, in *Opere*, vol. III, trad. it. di A. Russo, Roma-Bari 1973.

Testi e altre traduzioni:

ANASSAGORA, *Die Fragmente*, in H. Diels e W. Kranz (a cura di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II [39], Berlin 1952, 6^a ed. a ristampa costante (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* cit.).

- ID., *Frammenti e testimonianze*, a cura di G. Gilardoni e G. Giugnoli, Milano 2002.
- ID., *I frammenti*, trad. it. di S. Bergo, Milano 1993.
- ID., *Testimonianze e frammenti*, a cura di D. Lanza, Firenze 1966.
- ID., *The Fragments*, a cura di D. Sider, Meisenheim am Glan 1981.
- LAMI, A. (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.
- MANSFELD, J. (a cura di), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1987, pp. 482-555.
- ZAFIROPULO, J. (a cura di), *Anaxagorou peri physeōs*, Alipignano 1996.

Studi citati nell'edizione francese:

- BABUT, D.
1978 *Anaxagora jugé par Socrate et Platon*, in «Revue des études grecques», XCI, pp. 44-76.
- DEICHGRÄBER, K.
1933 *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in «Philologus», XLII, pp. 347-61.
- FRITZ, K. VON
1971 *Der Nous des Anaxagoras (1864)*, in *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin - New York, pp. 576-96.
- FURLEY, D.
1989 *Anaxagoras in Response to Parmenides (1976)*, in Id., *Cosmic Problems*, Cambridge Mass., pp. 47-65.
- LAKS, A.
1933 *Mind's Crisis: On Anaxagoras' Nous*, in «The Southern Journal of Philosophy», XXXI (supplemento), pp. 19-37.
- LANZA, D.
1965 *Il pensiero di Anassagora*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo» (Classe di Lettere), XXIX, pp. 223-88.
- MANSFELD, J.
1979-80 *The chronology of Anaxagoras' Athenian period and the date of his trial*, in «Mnemosyne», XXXII, pp. 39-69, e XXXIII, pp. 17-95.
- SCHOFIELD, M.
1980 *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge Mass.
- STRANG, C.
1975 *The physical theory of Anaxagoras (1963)*, in R. E. Allen e D. J. Furley (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II, London, pp. 361-80.
- TANNERY, P.
1930 *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, 2^a ed., Paris.

Aggiornamenti e integrazioni:

- CALOGERO, G.
1965 *Storia della logica antica*, Bari.

CARBONARA-NADDEI, M.

1969 *Spermata, Nous, Chremata nella dottrina di Anassagora*, Napoli.

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

2002 (a cura di), *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

LESZL, W.

1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

LONG, A.

1999 (a cura di), *The Cambridge Companion to early Greek Philosophy*, Cambridge Mass.

PEPE, L.

1996 *La misura e l'equipollenza: la fisica di Anassagora*, Napoli.

ROMANO, F.

1965 *Anassagora*, Padova.

► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; L'essere e le regioni dell'essere; Teologia e divinazione.

Vol. II Democrito.

Antistene

Si tramanda che Antistene, figlio di un Ateniese e di una schiava tracia, avrebbe tratto pretesto dalla propria condizione sociale per criticare la cultura della «buona nascita» (*eugeneia*), probabilmente in diretta polemica contro la democrazia ateniese che, in base a una legge di Pericle, non accordava la cittadinanza che ai figli di entrambi i genitori ateniesi. La sua condizione di «illegittimo» (Diogene Laerzio, 6.1) spiegherebbe anche la scelta del luogo dove esercitò il suo insegnamento: il ginnasio del Cinosarge consacrato a Eracle, che era riservato per l'appunto agli illegittimi e che, secondo una delle numerose spiegazioni *a posteriori* fornite dagli Antichi, diede nome al cinismo. È difficile stabilire il valore di questa informazione, come quello degli altri elementi biografici che ci sono pervenuti per lo più in forma aneddotica; in particolare, è stata più volte messa in dubbio la fondatezza delle notizie che stabiliscono una successione di scuola da Antistene fino a Zenone stoico, tramite Diogene di Sinope e Cratete. Ma, quale che sia la sua attendibilità storica, questo materiale mostra che gli Antichi, che contrariamente a noi leggevano le opere di Antistene, vi scorgevano elementi di affinità con la tradizione cinico-stoica. L'elogio che Socrate avrebbe fatto del comportamento di Antistene nella battaglia di Tanagra (426 a. C.), una battuta sulla battaglia di Leuttra (371 a. C.) e il fatto che Diodoro lo considerava ancor vivo nel 366/365, inducono a collocare indicativamente l'arco della sua vita tra il 445 e il 365 a. C. Antistene è inoltre descritto come seguace di Socrate nel *Simposio* di Senofonte, la cui scena è ambientata nel 422. Ciò rende inaccettabile l'informazione secondo cui la sua vita sarebbe stata caratterizzata da due fasi: una in cui, sotto l'influsso di Gorgia, avrebbe esercitato l'attività retorica, l'altra in cui sarebbe diventato un fedelissimo di Socrate. La «fase gorgiana» è una costruzione che risale all'epoca ellenistica, e non trova che un debole appiglio nel «carattere retorico» di qualcuna delle sue opere; si può tuttavia accogliere l'indicazione di Diogene Laerzio secondo la quale

Antistene avrebbe «ascoltato» Gorgia (che giunse come ambasciatore ad Atene nel 427), perché le pur scarse testimonianze dello stile antistenico (in particolare i discorsi fittizi *Aiace* e *Odisseo*, unici scritti giunti integri fino a noi) sono ricche di figure stilistiche come antitesi, pariososi (equilibrio tra le parti delle frasi) e omeoteleuti (similitudini tra desinenze), e tradiscono effettivamente l'influenza della prosa d'arte di stampo gorgiano.

Il catalogo delle opere di Antistene riportato da Diogene Laerzio (6.15-18) sembra espressione, come quelli di Democrito e di Platone, di un'edizione critica vera e propria. Esso conferma ciò che si evince anche da altre testimonianze: tra i Socratici, la presenza di Antistene nella cultura antica fu inferiore solo a quella di Platone. L'elenco dei titoli, ordinati per argomento in dieci tomi (tranne eccezioni forse riconducibili a distorsioni di trasmissione), costituisce per noi la traccia più importante della sua attività e dei suoi interessi, data la perdita quasi totale dei suoi scritti e l'esiguo numero di frammenti rimasti. Nel III secolo a. C., Timone di Fliunte lo definì un «chiacchierone che fece di tutto», alludendo agli *innumerabiles libri* di cui parlerà san Gerolamo, ma anche alla varietà degli argomenti trattati. Unico tra tutti i Socratici, Antistene ebbe diritto agli elogi dell'antiplatonico Teopompo, nel IV secolo a. C.; ma anche Cicerone lo apprezzò, e le sue opere furono lette fino alla tarda Antichità. Dal punto di vista filosofico, la sua presenza negli scritti di Dione di Prusa o di Epitteto è maggiore di quanto non risulti dalle rare menzioni del suo nome, ed è indizio del peso che Antistene ebbe nella tradizione cinico-stoica. Nel IV secolo Giuliano e Temistio ne conoscevano e citavano gli scritti; nell'ambiente dei grammatici di età imperiale (Demetrio, Frontone, Frinico, Longino) il suo stile era considerato un modello di purezza e paragonato a quelli di Senofonte e di Platone. Questo spiega come mai, di tutta la sua immensa produzione, ci siano pervenute proprio due orazioni fittizie; il codice che le riporta (pal. 88, XII sec.) contiene, oltre a orazioni di Lisia, anche Alcidasante, lo pseudo Demade e l'*Encomio di Elena* di Gorgia, e conferma che Antistene faceva parte degli autori usati nelle scuole. Antistene si cimentò in generi letterari diversi dal dialogo, ma in questa forma erano scritte alcune delle sue opere più famose (*Verità*, *Prorettico*, *Eracle*, ecc.); Socrate doveva svolgervi un ruolo importante, se Panezio poteva includere senza esitazione Antistene fra gli autori di *logoi sokratikoi* autentici. Purtroppo, le tracce del Socrate antistenico sono estremamente esigue e i tentativi di ricostruire ciò che abbiamo perduto a partire dai *Memorabili* di Senofonte o da altre opere più tarde, che ad Antistene avrebbero attinto, richiedono estrema cautela. Le alterne vicende che la fi-

gura di Antistene ha subito nelle ricostruzioni moderne – in chiave talora di eccessiva esaltazione, sulla base di un uso estensivo e spesso troppo disinvoltato delle fonti, talora di drastica riduzione, come se la cancellazione operata dalla storia fosse una riprova della sua insignificanza filosofica – sono ben documentate e valutate con equilibrio nelle note di Gabriele Giannantoni alla più recente raccolta dei frammenti, e devono costituire oggetto di prudente meditazione per chiunque si accinga a scrivere su di lui.

I titoli delle sue opere, a cui non molti frammenti sono riconducibili con certezza, permettono di rilevare la presenza significativa di numerosi temi affrontati frequentemente nella cultura della seconda metà del v secolo a. C.: oltre all'esegesi omerica, a cui Antistene si dedicò in modo sistematico commentando numerosi episodi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, si segnala la ripresa di temi della tradizione mitologica (*Eracle*) e di quella storico-biografica (*Ciro il Grande*). Di estrazione sociale ben diversa da quella di Platone e degli altri uditori di Socrate, Antistene dovette conquistarsi prestigio e fama tramite un'attività educativa socialmente riconosciuta e compensata, anche se il ritratto che dipinge di sé (Senofonte, *Simposio*, 4; Isocrate, *Contro i sofisti*, 3) mostra che non fece del proprio insegnamento un modo per arricchirsi. Reinterpretare filosoficamente figure familiari della *paidea* greca come Eracle e Odisseo, o rileggere i poemi omerici alla luce dell'insegnamento socratico, entrando in concorrenza con una tradizione diffusa e ben consolidata, poteva essere un eccellente modo per mettersi in luce. Antistene sembra aver posseduto in sommo grado la capacità di «saper trattare con gli uomini», esercitando la sua azione educativa attraverso il dialogo e l'esempio che nasce da doti dialettiche sorrette da una tecnica retorica raffinata e da un grande rigore morale. Le polemiche contro Lisia e Isocrate da un lato, quella contro Platone dall'altro, attestate esplicitamente da altri titoli, sono indizi dello spazio culturale che egli volle occupare. Temi tipicamente socratici traspaiono dalle opere dedicate alle virtù (il coraggio, la giustizia), al bene, alla legge, alla libertà e alla schiavitù; alle discussioni correnti all'interno della cerchia socratica rinviano anche altri lavori, intitolati ad *Aspasia*, *Alcibiade*, *Archelao*. Un consistente gruppo di scritti verteva intorno a temi logico-linguistici e gnoseologici: la *Verità* (titolo che, dopo Parmenide, era stato adottato da Protagora e da Antifonte), uno scritto sulla discussione, un'opera il cui titolo, *Satone*, storpiava il nome di Platone, cinque libri *Sull'educazione o sui nomi*; e ancora lavori sull'uso dei nomi, sull'interrogare e il rispondere, sull'opinione e la scienza, per citare solo alcuni dei temi trattati.

La *Vita* di Antistene di Diogene Laerzio (6.1-19, 103-5), a cui dob-

biamo la conservazione del catalogo, è costruita e orientata in modo da mettere in evidenza gli elementi di continuità tra Antistene, il cinismo e lo stoicismo. Il testo di riferimento è l'*Eracle*, da cui sono estratti *placita* il cui vocabolario è chiaramente influenzato dalla terminologia ellenistica. Benché nella maggior parte dei casi non abbiamo motivi per respingerli, è chiaro che la loro formulazione e selezione tende a proiettare Antistene verso un'epoca a cui non appartiene, cosicché il cammino che percorse per rispondere alle domande e ai problemi del suo tempo restano nell'ombra. Veniamo informati, per citare i temi più significativi, che per Antistene il fine era vivere secondo virtù, che la virtù si può insegnare, che una volta raggiunta non può essere perduta, che è sufficiente per la felicità, che ha bisogno solo della forza socratica, che si manifesta nei fatti e che non necessita di molti discorsi e teorie. La saga di Eracle e le vicende di Ciro esemplificavano il principio che lo «sforzo» (*ponos*) è un bene e conduce alla virtù, mentre si deve rifiutare il piacere (anche se forse in modo meno radicale di quanto faccia pensare la celebre frase «Preferirei impazzire che provar piacere»). Il saggio antistenico ha molti – forse troppi – tratti in comune con il saggio stoico. Antistene per esempio sarebbe stato il primo a definire il *logos* come «ciò che mostra ciò che era o che è la cosa» (Diogene Laerzio, 6.3); ma questa affermazione isolata potrebbe riflettere la volontà degli Stoici di ricollegarsi a Socrate per mezzo di Antistene, visto che Alessandro di Afrodizia (*Commento ai Topici di Aristotele*, 42.13) considera l'uso antistenico dell'imperfetto un precedente rispetto agli Stoici.

Comunque sia, la dossografia antistenica sembra fornire argomenti a quanti ritengono che Antistene avesse sviluppato unilateralmente il messaggio di Socrate, proponendo un'etica fondata sull'azione esemplare, relegando la dialettica a un ruolo marginale e respingendo lo studio delle scienze. Tuttavia, oltre agli aneddoti che mostrano l'importanza che avevano per lui il ragionamento, l'intellezione, la *phronēsis* (che non è la saggezza pratica, ma lo strumento che permette di costruire il saldo muro dei ragionamenti inoppugnabili), sono proprio i titoli delle opere antisteniche che impediscono di accogliere quest'immagine e devono trattenere dal confondere i modelli di virtù che egli proponeva con i ragionamenti volti a giustificare la scelta di questi modelli e con il metodo del suo insegnamento.

Analogamente a Socrate, ci dice Epitteto (*Diatriba*, 1.17.10), Antistene pensava che principio dell'educazione fosse «l'indagine sui nomi» e si può ritenere che quest'espressione indicasse, in prima istanza, la ricerca riguardo al significato dei termini rilevanti per la vita morale. Pur-

troppo ci restano poche testimonianze su questo aspetto del suo pensiero, che doveva costituire il risultato della sua personale interpretazione della metodologia e della filosofia di Socrate, ed esse sono così difficili che ne sono state tratte conclusioni divergenti e spesso indebite. Dati sufficientemente sicuri sembrano essere che Antistene polemizzò contro le Idee di Platone, dichiarando di «scorgere il cavallo, ma non la cavallinità», o, in termini più astratti, il «qualificato» (*poion*), ma non la «qualità» (*poiotes*), il che significava respingere l'ontologia platonica; che negava (lui o i suoi discepoli: Aristotele nella *Metafisica*, 1043 b 23 parla di «Antistenici») che si potesse definire l'essenza (*to ti estin*), poiché la definizione non è altro che un *logos* lungo; e che riconosceva invece la possibilità di insegnare «come una cosa è» (*poion ti estin*). Dal contesto risulta che questa difficoltà riguardava soltanto le sostanze semplici, e, indirettamente, che i predicati costituenti la definizione venivano concepiti come parti del *definiendum*, come ciò da cui esso è costituito: Aristotele fa l'esempio, a ben riflettere abbastanza oscuro, dell'argento, di cui non si può dire che cos'è, ma solo che è simile allo stagno. Antistene negava anche la possibilità di contraddire (*ouk estin antilegein*), per il motivo (severamente criticato da Aristotele in *Metafisica*, 1024 b 26) che nulla può essere designato altrimenti che col proprio *logos*, uno per ogni cosa (*tōi oikeiōi logōi, hen eph'henos*): di conseguenza non si può né contraddire, né quasi dire il falso. Una testimonianza di Proclo (*Commento al Cratilo di Platone*, 37) così giustifica quest'idea: «ogni *logos* dice il vero: infatti chi dice, dice qualcosa; chi dice qualcosa, dice l'essere; chi dice l'essere dice il vero». A ciò va aggiunta la definizione sopra citata (Diogene Laerzio, 6.3) di *logos*, un termine che, per il modo in cui è presentato, deve avere valore tecnico: se non quello aristotelico di «definizione» (che sembra però presupposto da Alessandro di Afrodisia), allora quello restrittivo di *logos* «proprio», l'unico che designa l'oggetto secondo la sua propria natura e dunque tale da non poter essere contraddetto.

Qualunque sia il significato che si può attribuire a questi sparsi brandelli (per di più inseriti in contesti fortemente polemici), alcuni dati sembrano abbastanza sicuri. Tema fondamentale della ricerca di Antistene era la riflessione su essere, verità e linguaggio, il cui referente principale è Parmenide. Tuttavia l'importanza centrale della questione etica e la metodologia che i frammenti lasciano intravedere ci riconducono a Socrate, che resta il punto di riferimento principale per ogni ricostruzione. Inoltre, non è legittimo interpretare il termine *logos*, che compare continuamente nei frammenti, come equivalente a «nome» (sulla base del difficile passo di Aristotele), avvicinando così Antistene ai pen-

satori che ammettevano solo giudizi d'identità del tipo «A è A», perché Antistene non è mai menzionato insieme a costoro. Questo è un punto fondamentale, perché sulla base di tale presupposto e dell'uso troppo fiducioso della dossografia di Diogene Laerzio, e sottovalutando l'impegno dedicato da Antistene ai problemi del linguaggio, del *dialeghesthai* e della retorica, si è ampiamente imposto lo schema storiografico (rivisto solo da poco, grazie a un'analisi rigorosa delle fonti) in base al quale Antistene, stretto nei confini di una logica tautologica, priva del referente metafisico platonico e incapace di fondarsi in altro modo, non avrebbe potuto che rifugiarsi in un'etica fondata sull'azione, accantonando ogni problematica «logico-scientifica» (sia pure nel senso che queste espressioni potevano assumere prima di Aristotele).

Quest'impostazione ripresenta, in forma più mascherata ma nella sostanza analoga, la vecchia idea secondo la quale non si può comprendere la figura di Antistene se non scindendola in due momenti o aspetti: l'uno volto al passato e dominato dagli interessi retorici, da tentativi di analisi logico-dialettiche chiusi entro limiti arcaici, potenzialmente autodistruttivi e comunque incapaci di rispondere al grande problema socratico della fondazione scientifica dell'etica; l'altro impegnato a «vivere» secondo virtù, a delineare quel modello di «via alla virtù» che, ispirata, forse più che incarnata, da Socrate e dallo stesso Antistene, si riferiva – e questo non è un caso – a Eracle, l'eroe ammesso tra gli dèi per aver superato le «fatiche» (*ponoi*) che ne avevano messo a prova la virtù, e a Ciro, che da origini oscure era stato elevato al più grande potere regale. Ma, se questi furono i protagonisti delle opere più celebri di Antistene, non si può dimenticare, a meno di voler falsare la prospettiva, l'insieme degli scritti che volle comporre; e pur nel poco che è rimasto compaiono tracce che complicano questo quadro e lo rendono poco persuasivo. Fra tutte, la figura di Odisseo, su cui siamo informati da fonti indipendenti dalla selezione filosofica rispecchiata dalla tradizione biografica: il discorso attribuitogli durante la contesa con Aiace per le armi di Achille e uno scolio al primo verso dell'*Odissea* conservato da Porfirio costituiscono a questo proposito testimonianze preziose. Qui, Antistene difende la tesi che l'aggettivo usato da Omero per caratterizzare Odisseo, *polytropos*, «l'uomo dalle mille astuzie», abbia significato positivo mediante una complessa analisi che muove dal duplice significato di *tropos*: attitudine del carattere e forma del discorso. Questi due significati vengono prima analizzati separatamente per poi ricongiungersi nell'idea che sia proprio dei sapienti, che sanno ben *dialeghesthai*, poter dire la stessa cosa in molti modi, e che ciò sia necessario per agire efficacemente sulla varietà dei caratteri a cui si rivolgono. Solo questo

uso differenziato del *logos* può ricondurre a unità la molteplicità dei *tropoi* degli ascoltatori, poiché «una sola cosa è propria a ciascuno» (*hen gar hekastōi oikeion*). Questa teoria presuppone una sottile riflessione sul rapporto uno-molti e sull'arte del *dialeghesthai*, qui applicata a un ambito specifico, e insieme rinvia all'arte di «trattare con gli uomini», nella quale Antistene eccelleva. Essa lascia intravedere la complessità del cammino che conduce alla scoperta del «*logos* proprio» a ogni cosa, che trasforma le molte verità in un'unica verità e attraverso un dialogo ben condotto ci dirà qual è la natura dell'oggetto (cioè, secondo una prospettiva socratica, se è buono o cattivo). Solo diventando patrimonio comune del maestro e del discepolo il *logos* è in grado di trasformare la nostra vita come farebbe un farmaco efficace; esso permette di distinguere che cosa ci appartiene e che cosa non ci appartiene, di respingere il male come «estraneo» e di raggiungere la vera libertà, che è la libertà interiore. Questa è alla base dell'elogio che Antistene fa della propria ricchezza nel *Simposio* di Senofonte, ma che ha il suo fondamento da un lato nella ricerca infaticabile condotta sulla natura delle cose grazie a un uso adeguato dello strumento linguistico sottoposto al vaglio della ragione, e dall'altro nella forza socratica, che impedisce al corpo di avere il sopravvento sull'anima razionale e sulla sua verità.

Orientamento bibliografico.

Le traduzioni dei classici sono dell'autrice.

Testi e altre traduzioni:

Antisthenis Fragmenta, a cura di F. Decleva Caizzi, Milano 1966.

GIANNANTONI, G. (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990.

PAQUET, L. (a cura di), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa 1975, nuove edd. 1988 e Paris 1992.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

BRANCACCI, A.

1990 *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.

1996 *Dialettica e retorica in Antistene*, in «Elenchos», n. 17, pp. 359-406.

CASSIN, B.

1986 (a cura di), *Positions de la sophistique*, Paris.

DECLEVA CAIZZI, F.

1964 *Antistene*, in «Studi Urbinati», n.s., 1-2, pp. 48-99.

EUCKEN, C.

1997 *Der schwache und der starke Logos des Antisthenes*, in «Hyperboreus», n. 3, pp. 251-72.

FESTUGIÈRE, A.-J.

- 1932 *Antisthenica*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», n. 21, pp. 345-75.

GILLESPIE, G. M.

- 1913-14 *The logic of Antisthenes*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», nn. 19 e 20, pp. 479-500 e 17-38.

GOULET-CAZÉ, M.-O.

- 1992 *L'«Ajax» et l'«Ulisse» d'Antisthène*, in Id. (a cura di), *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pepin*, Paris, pp. 5-36.

GOULET-CAZÉ, M.-O. e GOULET, R.

- 1993 (a cura di), *Le Cynisme ancien et les prolongements*, Paris.

HÖISTAD, R.

- 1948 *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Tesi, Università di Uppsala.

LUZZATTO, M. T.

- 1996 *Dialettica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*, in «Elenchos», n. 17, pp. 275-357.

NATORP, P.

- 1984 *Antisthenes*, in «Realencyclopädie», I, pp. 2538-45.

PATZER, A.

- 1970 *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*, Dissertazione, Marburg.

RANKIN, H. D.

- 1986 *Antisthenes Sokraticos*, Amsterdam.

ROMEYER DHERBEY, G.

- 1991 *La parole archaïque: la théorie du langage chez Antisthène*, in «Argumentation», V, pp. 171-86.

Aggiornamenti e integrazioni.

DI BENEDETTO, V.

- 1968 *Tracce di Antistene in alcuni scoli all'Odissea*, Firenze.

► *Contributi affini.*

Vol. II Cynismo; Socrate; Stoicismo.

WILBUR KNORR

Archimede

Nell'aspirare al titolo di «nuovo Archimede», gli studiosi di geometria del XVI e XVII secolo riconoscevano una delle principali fonti di ispirazione dei loro sforzi tecnici. Le cose non erano granché diverse nell'Antichità: i colleghi della generazione immediatamente successiva ad Archimede si impegnarono in ricerche direttamente ispirate alle sue e l'effetto dei suoi successi era ancora evidente secoli più tardi nei lavori di Erone, Pappo, Eutocio e Antemione.

Allo stesso tempo, nell'immaginario collettivo Archimede appare come una figura ben al di là dei comuni mortali, una vera e propria leggenda, che con le sue invenzioni meccaniche sembra aver compiuto miracoli. Riferendosi alla tradizione (apocrifa) che narra del ricorso di Archimede a giganteschi specchi incandescenti per distruggere la flotta romana, il meccanico bizantino Antemione di Tralle (inizio del VI sec.), pur manifestando il proprio scetticismo nei confronti della possibilità di tale operazione, è tuttavia costretto ad ammettere che «non si può negare la reputazione di Archimede» e cerca di capire in che modo «il più che divino [*theiotatos*] Archimede» possa averla realizzata.

Della vita di Archimede siamo informati meglio che di quella di tutte le altre figure delle antiche scienze esatte, poiché le macchine militari di sua invenzione – le catapulte, i dispositivi per sollevare le navi, come anche i piani di fortificazione – giocarono un ruolo importante nella difesa della sua città natale, Siracusa, quando fu assediata dai Romani durante la seconda guerra punica (215-212 a. C.). Grazie agli storici Polibio, Tito Livio e Plutarco, conosciamo i rapporti che esistevano tra Archimede e il suo committente, il re Ierone di Siracusa, l'impressione di terrore prodotta dalle sue macchine d'assedio sugli attaccanti romani e la stima in cui lo teneva il generale romano Marcello; infine apprendiamo anche come, contrariamente agli ordini di quest'ultimo, Archimede sia stato assassinato da un soldato romano durante il saccheggio finale della città.

Grazie alle collezioni raccolte nel IX e X secolo durante il Rinascimento bizantino, di Archimede è disponibile un imponente *corpus* di scritti. Il

manoscritto principale (andato perduto nel XVI secolo, ma riprodotto da una semidozzina di copie che dipendono da esso) include i cinque trattati dedicati a Dosite di Alessandria (*La quadratura della parabola*, i due libri su *La sfera e il cilindro*, *Le linee a spirale* e *Le coniche e gli sferoidi*), come anche *La misurazione del cerchio*, l'*Arenaria* e i due libri su *I piani di equilibrio*. Nel XIII secolo, Guglielmo di Moerbeke approntò una traduzione latina letterale a partire da questi codici, confrontati con un secondo manoscritto che includeva inoltre il testo dei due libri *I corpi galleggianti*. Nella sua seconda edizione critica (1910-15), J. L. Heiberg fece buon uso anche di un terzo manoscritto (allora a Costantinopoli), un palinsesto il cui testo originale era stato attribuito ad Archimede dallo stesso Heiberg all'inizio del secolo. Rispetto alla maggior parte dei lavori in greco già noti, questo nuovo manoscritto aggiungeva la più lunga porzione del testo greco de *I corpi galleggianti*, così come i testi del *Metodo* e dello *Stomachion*. Passato surrettiziamente in mani private durante gli anni Venti, esso è da allora inaccessibile ai ricercatori. Dopo Heiberg, lo studio della tradizione araba del *corpus* ha rivelato l'esistenza di un altro scritto, *La costruzione dell'ettagono regolare*, e di alcune versioni alternative dei lavori in greco (*La misurazione del cerchio*, *La sfera e il cilindro* e frammenti de *I corpi galleggianti*).

Gli scritti ci forniscono anche qualche particolare sulla sua persona. Nell'*Arenaria*, Archimede accenna al fatto che suo padre Fidia era un astronomo. Questo trattato, dedicato al «Re Gelone» (apparentemente coreggente di Siracusa con il padre Ierone) sembra una conferenza tenuta pubblicamente davanti alla corte. Archimede prende a tema una concezione *falsa* dell'infinito: l'idea, per esempio, che il numero dei granelli di sabbia sia infinito. Egli si impegna quindi a mostrare come si possa esprimere un numero che superi di molto quello dei granelli di sabbia che riempiono l'intero cosmo. E, tra le altre cose, fa allusione alla sua nomenclatura dei grandi numeri (esposta in uno scritto ormai perduto) e alla sua invenzione e utilizzazione di uno specifico apparecchio visivo per misurare la larghezza angolare del Sole. Qui Archimede offre anche l'unica testimonianza sostanziale a noi giunta sul cosmo eliocentrico di Aristarco (menzionato perché molto più grande dei sistemi geocentrici tradizionali).

Dalle prefazioni ai suoi lavori apprendiamo che Archimede ebbe contatti con molti studiosi di Alessandria; in particolare con Conone di Samo, eminente astronomo alla Corte di Tolomeo III Evergete, con lo studioso di geometria Dosite e con Eratostene di Cirene, conosciuto per i suoi contributi alla geometria così come ad altre scienze, per la sua erudizione letteraria e per il fatto di aver diretto la Biblioteca di Alessandria. Per la maggior parte degli scritti di Archimede, «pubblicazione»

significa che erano stati inviati ad Alessandria con una prefazione esplicativa indirizzata a uno o l'altro di questi studiosi. Da queste prefazioni si ricava qualche indicazione riguardo ai loro rapporti personali: Archimede teneva Conone in grande stima per il suo talento matematico, si spazientiva per l'insistenza con cui Dosite premeva per ricevere dimostrazioni complete e in Eratostene vedeva (non sappiamo se a torto o a ragione) colui che poteva sviluppare le sue scoperte geometriche. Si vede quindi che per Archimede l'impresa euristica di estendere i risultati acquisiti in geometria era più importante della critica alle sue dimostrazioni, ma che da questo punto di vista probabilmente si era scontrato con una sorta di atteggiamento scolastico da parte dei suoi colleghi alessandrini.

In qualche raro caso, Archimede fornisce alcune indicazioni sulle sue concezioni riguardo alla natura della matematica. Per esempio, nella prefazione a *La sfera e il cilindro* distingue tra le proprietà delle figure in sé e la conoscenza che ne abbiamo: risultati notevoli come i teoremi di Eudosso sulla piramide e il cono, o i suoi stessi risultati sulla sfera, per quanto semplici dal punto di vista formale, non furono riconosciuti per molto tempo, neanche dagli spiriti più penetranti. Nel *Metodo* distingue le strategie euristiche, come il suo «metodo meccanico», dalle dimostrazioni rigorose. Queste sono imprescindibili se si vuole rivendicare davvero il fatto di conoscere o aver dimostrato un risultato. Ma i metodi informali rivestono un ruolo indispensabile, perché portano alla luce risultati che, altrimenti, rimarrebbero nascosti, e servono da guida nell'elaborazione delle prove. Nella misura in cui tali affermazioni ci sembrano evidenti, essi indicano fino a qual punto la tradizione occidentale della scienza matematica affondi le sue radici nella concezione della ricerca di Archimede.

L'essenza del lavoro di Archimede è costruita direttamente sulla tecnica dell'«esaustione» inizialmente sviluppata da Eudosso. Di fatto, le citazioni di Archimede costituiscono una valida testimonianza dell'opera di Eudosso. Esse suggeriscono che Archimede poté riferirsi di prima mano agli scritti di Eudosso piuttosto che a una versione intermedia, ma che in generale i metodi di Eudosso sono ben resi dalle formulazioni che si trovano nel dodicesimo libro degli *Elementi* di Euclide.

Il più elementare dei saggi di geometria di Archimede è il suo studio del cerchio, esposto nel breve trattato *La misurazione del cerchio*. La versione greca che ci è pervenuta non può rappresentare l'originale, perché i commentatori – tra i quali Erone, Pappo e Teone – citano questo lavoro a partire da un testo significativamente differente. Di fatto, la traduzione araba medievale (ix sec.) dipende da un prototipo greco anteriore alla versione greca esistente, sebbene nella migliore delle ipotesi

anche questo testo non sia che un adattamento. Ciononostante, mettendo insieme le versioni superstiti con le citazioni dei primi commentari, possiamo ricostruire con ragionevole sicurezza il contenuto e le tecniche del trattato di Archimede.

I due risultati fondamentali sfruttano il metodo di approssimazione poligonale di Eudosso per stabilire le misure dell'area e della circonferenza del cerchio. Per quanto riguarda la prima, nella proposizione 1 (così come è enunciata nelle versioni greche e medievali), Archimede dimostra che il cerchio è uguale a un triangolo rettangolo in cui i due lati dell'angolo retto sono uguali rispettivamente al raggio e alla circonferenza del cerchio. Nelle citazioni di Erone e Pappo viene peraltro utilizzata una formulazione alternativa: l'area del cerchio è uguale alla metà del prodotto tra il raggio e la circonferenza. La tecnica di dimostrazione segue il modello del teorema di Eudosso sul cerchio, così come viene esposto in *Elementi* 12.2, per cui i cerchi sono come i quadrati costruiti sui loro diametri.

La dimostrazione di Archimede è suddivisa in due casi, e si fonda su un ragionamento indiretto: se questo prodotto (Z) non è uguale al cerchio (C), o è minore o è maggiore. Se è minore, possiamo costruire attraverso la dicotomia ripetuta degli archi, partendo dal quadrato inscritto nel cerchio, un poligono regolare inscritto P tale per cui la differenza $C - P$ sarà minore della differenza $E = C - Z$. Che questo sia possibile si sa a partire dal principio della dicotomia di Eudosso: poiché la formazione dell'ottagono a partire dal quadrato, per esempio, riduce quel che resta del cerchio di più della metà, e questo vale per ciascun passaggio successivo della costruzione, il rimanente può essere reso piccolo in modo arbitrario (cfr. *Elementi*, 10.1, al quale si fa riferimento in 12.2), e dunque in particolare reso minore dell'ipotetica differenza E . Quindi P deve essere maggiore di Z . Ma il perimetro del poligono è minore della circonferenza del cerchio, mentre il suo apotema (la linea tracciata a partire dal centro in modo perpendicolare a un lato qualunque) è minore del raggio. Quindi l'area del poligono, essendo uguale alla metà del prodotto del perimetro per l'apotema, deve essere minore di Z . Questa contraddizione esclude così che Z sia minore di C . Allo stesso modo, si giunge a una contraddizione se si suppone che Z sia maggiore di C e si considera una serie di poligoni circoscritti attorno al cerchio. Dunque, poiché Z non può essere né maggiore né minore di C , deve essere uguale a C .

Con lo stesso procedimento di approssimazione poligonale, nella proposizione 3 Archimede calcola che il rapporto tra la circonferenza e il diametro del cerchio (cioè la costante che rappresentiamo con π) è minore di $3 + 1/7$ ma maggiore di $3 + 10/71$. Questo calcolo è uno dei più begli

esempi di procedimento aritmetico prodotti dai matematici antichi, esclusa la letteratura astronomica. Per trovare il limite superiore, Archimede utilizza la sequenza dei poligoni circoscritti a partire dall'esagono, poi il dodecagono, e così via fino al poligono a novantasei lati; per il limite inferiore, prende le figure inscritte corrispondenti. I valori scelti per l'esagono iniziale implicano il calcolo della $\sqrt{3}$, per la quale Archimede menziona, senza spiegarlo, il rapporto $1351/780$ come limite superiore e $265/153$ come limite inferiore. Una considerevole letteratura di possibili ricostruzioni è stata prodotta dai commentatori moderni, tormentati da queste approssimazioni bizzarre ma straordinariamente buone (per esempio esse stabiliscono i valori ottimali della serie di approssimazioni per frazione continua della radice). Ciascun poligono della sequenza richiede l'equivalente della regola trigonometrica dell'angolo dimezzato, vale a dire $\tan(\varnothing/2) = \tan \varnothing / (1 + \sec(\varnothing))$, la quale viene così dimostrata geometricamente. Applicare la regola richiede l'estrazione delle radici quadrate; sebbene il testo non spieghi come vengano stabiliti i valori menzionati, sembra che essi dipendano dalle applicazioni della cosiddetta regola di Erone, vale a dire $\sqrt{A} < (a + A/a)/2$ per qualunque valore iniziale a . Così il calcolo di Archimede dà prova non soltanto di sottigliezza geometrica dal punto di vista della sua organizzazione fondamentale, ma anche di una considerevole abilità aritmetica nella sua esecuzione.

Con questo tentativo, il valore di $3 + 1/7$, che Archimede stabilisce qui come limite superiore, entra per la prima volta nella storia della matematica. Grazie al manuale di geometria di Erone di Alessandria (I sec. d. C.), o forse prima, esso diviene un dato imprescindibile della geometria applicata. Ma si dice che Archimede avesse migliorato questi calcoli in un altro scritto, perduto, anch'esso menzionato da Erone. Una possibile ricostruzione del suo risultato (visto che la scrittura dei numeri indicati è corrotta) conduce a un limite inferiore di $3 + 15/106$ e un limite superiore di $3 + 17/120$, che possono essere ottenuti a partire da poligoni inscritti e circoscritti a seicentoquaranta lati. Facendo una semplice media, tali valori suggeriscono un valore intermedio di $3 + 16/113$. Questo valore, stabilito in modo indipendente dallo studioso cinese Tsu Ch'un-Chih nel V secolo, e nel Rinascimento dall'ingegnere fiammingo Adriaan Anthoniszoon, citato dal figlio Adriaan Métius nel 1625, supera il vero valore di π di meno di $3/10^7$ e, per essere stabilito rigorosamente, richiederebbe poligoni di almeno diecimila lati.

La procedura eudossiana ispira anche la misurazione di Archimede del segmento della parabola come uguale ai $4/3$ del triangolo che abbia la medesima altezza e base del segmento (*La quadratura della parabola*, prop. 24). Archimede costruisce una serie di poligoni inscritti nel seg-

mento (S) per dicotomie successive della base e mostra che essi si avvicinano arbitrariamente al segmento. Inoltre, poiché i triangoli inscritti che rappresentano gli incrementi successivi tra ciascun poligono e il seguente diminuiscono nella misura di 1 a $1/4$, ciascun poligono inscritto è la somma del triangolo iniziale (T) più la sua 4^a , 16^a , $64^a \dots$ parte. Archimede mostra che la somma di una moltitudine qualunque ma finita di parti in questo rapporto è sempre inferiore a $4/3$ T di un'area uguale a un terzo dell'ultimo termine della serie. Poiché questo termine può essere preso piccolo quanto si vuole, la serie dei poligoni (che converge verso il segmento) deve anche convergere verso $4/3$. Attraverso la classica dimostrazione indiretta in due parti, Archimede mostra allora che ciascuna delle ipotesi – S è maggiore di $4/3$ T o S è minore di $4/3$ T – conduce a una contraddizione. Si può vedere che lo schema di base di questo argomento corrisponde pienamente al procedimento eudossiano, che implica solo figure poligonali iscritte convergenti verso il limite inferiore.

Come osserva lo stesso Archimede, la sua misurazione del segmento della parabola costituisce il primo esempio di figura curva della classe del cerchio o delle coniche trovata uguale a una figura rettilinea. Il problema della quadratura del cerchio, la cui storia presso i Greci risale almeno a Ippocrate di Chio due secoli prima di Archimede, sembra aver catturato l'attenzione di quest'ultimo. Oggi noi sappiamo, per i lavori condotti da Lindemann nel XIX secolo, che non è possibile alcuna quadratura mediante funzioni algebriche (e *a fortiori* per mezzo di costruzioni con riga e compasso), ma che è possibile una quadratura per mezzo di curve trascendenti. Di questo tipo precisamente è la spirale di Archimede, la cui prima definizione sembra risalire al suo mentore Conone. Nel trattato *Le linee a spirale*, Archimede stabilisce la condizione per tracciare la tangente a una spirale, la quale, a sua volta, fornisce una soluzione alla quadratura del cerchio: il segmento della tangente intercettata dalla linea tracciata ad angolo retto con il raggio vettore passante per il punto di tangente è uguale all'arco del cerchio sostenuto dall'angolo che sta tra la posizione iniziale e il raggio vettore, avente il cerchio come raggio il medesimo raggio vettore.

Una delle estensioni naturali della misurazione delle figure piane conduce a prendere in esame i solidi curvilinei. In questo contesto, uno dei risultati di Archimede è così notevole che si dice che egli abbia richiesto che sulla sua lapide ne venisse inciso il diagramma: una sfera inscritta in un cilindro, rappresentante la scoperta che il rapporto tra i due solidi, sia per il volume sia per la superficie, è di 2 a 3 .

Il trattato *La sfera e il cilindro* presenta le dimostrazioni formali dei teoremi corrispondenti: la superficie della sfera è uguale a quattro vol-

te l'area di un grande cerchio qualunque (prop. 33); il suo volume è uguale a quello di un cono la cui altezza sia uguale al raggio della sfera e la cui base sia uguale alla sua superficie (prop. 34). Risultati analoghi sono raggiunti per la superficie dei segmenti della sfera e il volume dei settori e segmenti della sfera. Caratteristica comune alle dimostrazioni di questi risultati è l'utilizzazione di una variante del metodo della convergenza, in cui l'approssimazione unilaterale di Eudosso è sostituita da un modo di procedere bilaterale. Si può considerare a titolo di esempio il trattamento del cerchio ne *La sfera e il cilindro* (propp. 1-16), che costituisce un'alternativa all'approccio eudossiano de *La misurazione del cerchio*. Archimede mostra che è possibile costruire due poligoni regolari, uno circoscritto al cerchio dato, l'altro inscritto in esso, in modo che il loro rapporto sia minore di qualunque rapporto dato maggiore di $1/1$. Infatti, utilizzando due linee nel rapporto dato come ipotenusa e lato di un triangolo rettangolo, si prende l'angolo che esse contengono e si costruisce, per dicotomie ripetute dell'angolo retto, un angolo più piccolo di quello; prendendo questo angolo come angolo al centro dei poligoni regolari inscritti e circoscritti al medesimo cerchio, si mostra che il rapporto tra i loro perimetri è minore del rapporto dato. Allo stesso modo, si possono costruire due poligoni tali per cui il rapporto tra le aree sia minore di qualunque rapporto dato maggiore di $1/1$. Da qui, è possibile costruire poligoni inscritti maggiori di qualunque area inferiore al cerchio e poligoni circoscritti inferiori a qualunque area che superi il cerchio. Tali poligoni vengono utilizzati come figure ausiliarie nelle prove indirette dei teoremi di misurazione.

Questo tipo di convergenza bilaterale caratterizza tutti i teoremi di misurazione di Archimede tranne quello del cerchio ne *La misurazione del cerchio* (prop. 1) e il secondo dei due teoremi della misurazione della parabola presentati ne *La quadratura della parabola* (prop. 24). Per queste prove, Archimede stabilisce un particolare principio di continuità (chiamato a volte oggi «assioma di Archimede») che, per dirla con le sue parole, colma una lacuna nelle prove eudossiane: il lemma secondo il quale ogni grandezza finita, attraverso dicotomie successive, può essere resa inferiore a ogni grandezza finita data della medesima specie. Di questo Archimede dà una formulazione più agile per esempio ne *La quadratura della parabola*, prop. 16: di due grandezze omogenee, la più piccola, aggiunta a se stessa un certo numero (finito) di volte, può superare la più grande. Tale è spesso considerata la condizione propria dell'esclusione delle grandezze infinitesime, perché una grandezza non nulla, moltiplicata un numero qualunque di volte, può sempre superare ogni grandezza finita della sua specie. Ma il lemma della dicotomia of-

fre una condizione adatta allo stesso scopo. Si vede bene che l'intenzione di Archimede è sostituire il lemma della dicotomia con una condizione più evidente. Se ne può inferire che non avesse davanti a sé il trattato euclideo di questa questione, perché la definizione di Euclide dell'«avere lo stesso rapporto» (*Elementi*, 5, def. 4), la sua proposizione sulla dicotomia (10, prop. 1) e le loro applicazioni nelle proposizioni eudossiane del dodicesimo libro avrebbero reso superfluo il lemma di Archimede.

Molti aneddoti celebrano le prodezze di Archimede nei campi della meccanica applicata. Così, si dice che Archimede, dopo aver riconosciuto e applicato il principio della leva a un sistema di puleggie costruito per alare le navi, ne avesse estrapolato la riuscita dichiarando «Datemi un punto d'appoggio e muoverò la terra». In alcune testimonianze, lo strumento associato a tale ambizione è detto *chariston*; questo accentua l'audacia della dichiarazione, perché l'immaginazione di Archimede, ispirata dalla teoria, va oltre l'evidenza fisica a disposizione, dal momento che lo strumento non era altro che l'umile bilancia (spesso chiamata «bilancia romana») utilizzata dai mercanti per pesare le merci.

Pappo segnala uno scritto di Archimede su *Le bilance* (*Peri zygōn*) a proposito di una concezione dinamica del principio della leva: quando girano attorno al medesimo centro, il cerchio grande prevale su quello più piccolo. Quest'ultima concezione è alla base della dimostrazione del principio della bilancia (i pesi si equilibrano l'un l'altro quando sono inversamente proporzionali alle loro rispettive distanze dal punto d'appoggio). In alcuni trattati medievali sulla bilancia, questa prova ispira la spiegazione geometrica del funzionamento della bilancia a braccia diseguali (la bilancia romana). Sebbene nelle versioni arabe e latine del trattato l'autore designato sia Thabit Ibn Qurra, i nomi utilizzati per la bilancia (rispettivamente *qarastun* e *karaston*), così come le sfumature della tecnica di dimostrazione, indicano la loro ultima dipendenza da una trattazione greca del *chariston* fondata su una tradizione che risale ad Archimede. Il risultato fondamentale è mostrare, per via di una prova indiretta del tutto simile a quella utilizzata per la quadratura della parabola, che se una parte di una leva omogenea in equilibrio è sostituita da un peso uguale sospeso nel mezzo, nell'equilibrio non vi sono cambiamenti. In base a ciò, si può determinare il peso necessario per ristabilire l'equilibrio di una leva sospesa fuori dal suo centro, l'equivalente teorico della bilancia romana.

I due testi medievali forniscono così alcune indicazioni su una parte andata perduta dei lavori di meccanica di Archimede che sembra rappresentare un momento anteriore delle sue ricerche – non vi compare infatti il concetto fondamentale di tutti gli scritti meccanici di Archimede

che si sono conservati, quello di «centro di gravità». In questi lavori non si trova alcuna definizione esplicita del baricentro, ma i commentatori Erone ed Eutocio, rifacendosi ad altri testi andati perduti, ne offrono due formulazioni. In senso topologico, il baricentro è quel punto tale per cui se una figura o un corpo dati sono sospesi su quel punto, essa o esso manterranno la loro posizione in rapporto all'orizzonte. Alternativamente, in senso quantitativo, il baricentro di due figure è quel punto che divide la linea che unisce i loro rispettivi baricentri in modo che i pesi siano inversamente proporzionali alle distanze che li separano da esso. Una dimostrazione geometrica di quest'ultima affermazione si trova ne *I piani di equilibrio* (1, propp. 6-7). Archimede dimostra poi che il baricentro di ogni parallelogramma si trova sulla linea bisecante i suoi lati paralleli (propp. 9-10), che il baricentro di ogni triangolo si trova nel punto di intersezione delle sue mediane (propp. 13-14) e che il baricentro del trapezio divide la linea bisecante i suoi lati paralleli nella misura di un dato rapporto (prop. 15). Nel secondo libro de *I piani di equilibrio*, Archimede determina il baricentro del segmento della parabola come il punto che ne divide l'asse in due segmenti nel rapporto di $2/3$ (prop. 8).

Archimede estende i suoi risultati alla determinazione dei baricentri dei solidi: così il baricentro del cono divide il suo asse nel rapporto di $1/3$, quello di un paraboloide di $1/2$ e ugualmente per i segmenti della sfera, dell'ellipsoide e dell'iperboloide. Le dimostrazioni formali sono ormai perdute, ma alcune di esse sono presentate in chiave euristica nel trattato conservato sul *Metodo*. Questo scritto si rivolge ad alcuni esempi di quello che Archimede chiama il suo «metodo meccanico», un procedimento che intende determinare il volume e il centro di gravità delle figure per mezzo di una pesata concettuale.

Per la parabola, ad esempio, Archimede considera una sezione arbitraria di un segmento preso parallelamente all'asse, e mostra che, poiché la sua lunghezza sta a quella della sezione del triangolo circoscritto come l'ascissa sta alla base, se la base del segmento è prolungata e concepita come una bilancia a braccia uguali al segmento sospeso lungo una delle braccia, allora la linea del segmento, trasposta all'altra estremità, equilibrerà esattamente la linea del triangolo nella sua posizione data. Se dunque tutte le linee del segmento sono così trasposte, l'intero segmento, ormai posizionato all'altra estremità della bilancia, equilibrerà il triangolo intero nella sua posizione iniziale. Poiché inoltre il baricentro del triangolo è a un terzo della distanza delle sue braccia dal punto di appoggio, e poiché le aree del segmento e del triangolo sono inversamente proporzionali alle distanze dei loro baricentri dal punto d'appoggio, si trova che il segmento è un terzo del triangolo.

Impiegando la medesima procedura di sezionamento e di pesata, Archimede mostra come trovare i volumi e i baricentri dei segmenti sferici e conoidi. E infine la utilizza per misurare i due tipi di solidi formati dalle sezioni del cilindro. In tutti questi casi, Archimede insiste sul fatto che il metodo non ha che un valore euristico, perché il teorema esigerebbe una dimostrazione geometrica formale per poter essere considerato stabilito rigorosamente. Nel *Metodo*, egli include prove di questo tipo per i solidi cilindrici, ma per gli altri rimanda a dimostrazioni precedenti. I critici moderni sono stati particolarmente impressionati dall'applicazione di Archimede delle sezioni indivisibili – un metodo largamente sfruttato da Cavalieri, da Keplero e dai loro successori nel XVII secolo – e ne hanno fatto la caratteristica che avrebbe dovuto, nello spirito di Archimede, squalificarla come dimostrazione valida. Ma nella prima esposizione sulla parabola ne *La quadratura della parabola*, Archimede sostituisce le sezioni indivisibili con dei trapezi in una prova indiretta che utilizza ancora presupposti meccanici, e la fa seguire da un trattamento alternativo strettamente geometrico che utilizza soltanto sommazioni (come quelle descritte sopra). Questa doppia prova non sarebbe certamente stata necessaria se la prima quadratura fosse stata considerata adeguata. Per di più, nel chiamare la sua procedura «metodo meccanico», Archimede mette l'accento sul fatto che gli elementi baricentrici ne costituiscono l'essenza, mentre gli indivisibili sono soltanto una caratteristica ausiliaria destinata a facilitarne la messa in pratica.

La storia della scoperta di Archimede del principio fondamentale dell'idrostatica ha avuto una risonanza che va ben al di là dello stretto ambito della storia della matematica. Secondo la testimonianza di Vitruvio, il re Ierone avrebbe domandato ad Archimede di esaminare se una certa corona votiva fosse d'oro o d'oro mescolato ad argento. Meditando la questione mentre entrava nella vasca da bagno, Archimede osservò che il livello dell'acqua si alzava a mano a mano che vi si immergeva e improvvisamente concepì il principio generale in questione. Esaltato da questa scoperta, si precipitò fuori, nudo, urlando: *Heurēka* («Ho trovato!»).

Un'esposizione molto più sobria di questi principî si trova nello scritto *I corpi galleggianti*. Postulato un ambiente fluido incompressibile, Archimede prova due proprietà fondamentali dei corpi immersi: se un solido è più leggero del liquido (cioè se ha una densità specifica inferiore), allora galleggerà e il corpo galleggiante sposterà un volume di liquido uguale al proprio peso (propp. 4-6); se il corpo è più pesante del liquido, affonderà in modo che il suo peso, nel liquido, sarà diminuito del peso di un volume di liquido uguale al suo (prop. 7). A partire da quest'ultimo principio, si può ricostruire la soluzione al problema della co-

rona. Alcuni autori arabi che si rifacevano all'autorità di Menelao (II sec.) ci tramandano una tradizione che attribuiva ad Archimede la costruzione di uno strumento reale, la bilancia idrostatica, capace di determinare il peso specifico dei corpi.

Al di là del *corpus* degli scritti di Archimede, esiste una miscellanea dei suoi risultati. In una versione araba figura la costruzione dell'ettagono regolare per mezzo di una sofisticata variante di un tipo di costruzione chiamato *neusis* (inclinazione). Le fonti arabe riferiscono anche di una soluzione al problema della trisezione dell'angolo, raggiunta ugualmente per mezzo di una *neusis*, che sembra aver ispirato il metodo che utilizza la curva concoide di Nicomede. Ad Archimede può essere riportato anche un metodo di duplicazione del cubo ottenuto ancora una volta per mezzo di una *neusis*; presentato da Erone, esso è legato a una costruzione di Nicomede per l'angolazione della concoide. I commentatori arabi attribuiscono poi ad Archimede la regola, anch'essa presentata da Erone, per cui è possibile trovare l'area di un triangolo a partire dai suoi lati. Pappo invece riassume la descrizione di Archimede di tredici poliedri semiregolari. Infine, in un importante documento, l'epigramma sul «problema dei buoi» dedicato a Eratostene, Archimede propone un problema aritmetico di ingannevole semplicità, in cui la determinazione delle soluzioni esige di risolvere un'equazione quadratica a coefficienti interi, e queste stesse soluzioni sono numeri che comportano centinaia di migliaia di cifre. È tuttavia dubbio che Archimede possedesse i mezzi per determinare completamente queste soluzioni.

Secondo uno dei racconti sulla morte di Archimede riportati da Plutarco, quando gli assediati romani sconfissero infine la difesa di Siracusa, Archimede, solo, «con la mente e gli occhi assorti» nella contemplazione di una costruzione geometrica, non si accorse dell'arrivo dei Romani e fu ucciso da un soldato, essendosi rifiutato di seguirlo prima di aver risolto il problema e concluso la sua dimostrazione. Lo stereotipo promosso dall'intellettuale Plutarco dipinge Archimede come un uomo dotato di «una tale intelligenza e profondità di spirito, una tale ricchezza di teoremi» che, nonostante una reputazione di ingegno sovrumano conquistata per mezzo delle sue invenzioni meccaniche, considerava queste ultime ricerche come cose di poco conto e disprezzabili, e si consacrava soltanto alla bellezza e alla precisione della ricerca pura. Dai Moderni, invece, non soltanto le invenzioni pratiche di Archimede, ma anche le sue magistrali incursioni nell'applicazione della geometria alla meccanica e all'idrostatica sono considerate come paradigmi del fecondo legame tra teoria e pratica che nelle scienze fisiche ispira ogni grande realizzazione.

Orientamento bibliografico.

Testi e traduzioni:

- ARCHIMEDE, *Œuvres*, a cura di C. Mugler, 4 voll., Paris 1971-72.
 ID., *Opera omnia*, a cura di J. L. Heiberg, Stuttgart 1972, nuova ed.
 ID., *Opere*, a cura di A. Frajese, Torino 1996.
 ID., *Works*, a cura di T. L. Heath, Cambridge Mass. 1987.

Studi citati nell'edizione francese:

KNORR, W. R.

- 1978 *Archimedes and the Elements: proposal for a revised chronological ordering of the Archimedian Corpus*, in «Archive for the History of Exact Sciences», XIX, pp. 211-90.
 1982 *Ancient sources of the Medieval tradition of mechanics*, in «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza», supplemento, Firenze.
 1986 *The Ancient Tradition of Geometric Problems*, Boston-Basel-Stuttgart, nuova ed. New York 1993.

SCHNEIDER, I.

- 1979 *Archimedes: Ingenieur, Naturwissenschaftler und Mathematiker*, Darmstadt.

Aggiornamenti e integrazioni:

CAMBIANO, G.

- 1984 *Archimede e la nascita della geometria*, in G. Giannantoni e M. Vegetti (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli.

DIJKSTERHUIS, E. J.

- 1956 *Archimedes*, Copenaghen (trad. it. *Archimede*, Firenze 1989).

DOLLO, C.

- 1992 (a cura di), *Archimede. Mito, tradizione, scienza*, Firenze.

GARDIES, J.-L.

- 1997 *Organisation des mathématiques grecques de Théétète à Archimède*, Paris.

PHILLIPS, G. M.

- 2000 *Two Millennia of Mathematics: from Archimedes to Gauss*, Berlin.

RUFFINI, E.

- 1926 *Il "metodo" di Archimede*, Milano.

► *Contributi affini.*

Vol. I La dimostrazione e l'idea di scienza; Matematica; Tecnologia.

Vol. II Euclide di Alessandria.

PIERRE PELLEGRIN

Aristotele

Sono più di una le fonti che riferiscono della vita di Aristotele, ma per via della loro prossimità temporale, alcune testimonianze sembrano avere maggior peso di altre. È il caso di quella di Ermippo di Smirne, un alessandrino vissuto nel III-II secolo a. C., autore di varie *Vite* e di un'opera su Aristotele, e apparentemente una delle principali fonti delle *Vite e opinioni dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio (II o III sec. d. C.). Accanto a questo materiale, si trova l'abituale corteo di aneddoti, spesso senza fondamento e talvolta malevoli, che nel corso dei secoli hanno afflitto la vita di tutti i grandi uomini. Quale significato filosofico possiamo accordare ai dati della biografia di Aristotele che si possono considerare ragionevolmente fondati? Ne esamineremo qui tre, in un ordine che peraltro non è cronologico: l'influenza su Aristotele della professione di suo padre; il precettorato di Alessandro il Grande; i rapporti con Platone all'interno all'Accademia.

Aristotele nacque nel 384 a. C. a Stagira, una colonia greca situata nella penisola calcidica della Tracia. Suo padre Nicomaco era medico del re di Macedonia Aminta III, il cui nipote Aminta IV, troppo giovane per regnare, sarebbe stato estromesso dallo zio Filippo II, padre di Alessandro il Grande. Perché Aristotele nacque a Stagira, e non a Pella, residenza della corte macedone? Forse perché Stagira era una colonia di Calcide, città d'origine della madre di Aristotele? La cosa non è certa: Polibio dice che Stagira era una colonia di Andro. Forse che suo padre, come è stato suggerito, era in missione di spionaggio nella penisola calcidica, regione ambita dalla Macedonia per via dell'accesso al mare? I suoi genitori erano Asclepiadi, vale a dire membri di uno dei lignaggi che pretendevano di discendere dal dio della medicina Asclepio e che si trasmettevano di padre in figlio una tradizione medica. Generalmente si attribuisce a questa origine familiare l'interesse di Aristotele per le scienze naturali; sebbene nel IV secolo a. C. fosse possibile apprendere la medicina a pagamento, infatti, per lo più essa veniva trasmessa all'interno della cerchia familiare. Così Ippocrate, nato tre quarti di secolo

prima di Aristotele, era figlio e nipote di medici, ed ebbe due figli che furono anch'essi medici e insegnarono la medicina ai loro figli, e tutti pretendevano di discendere da Asclepio attraverso suo figlio Podaliri. Una tradizione abbastanza sicura rivela invece l'esistenza di legami privilegiati tra la famiglia di Ippocrate e la corte macedone, dovuti al fatto che Ippocrate aveva curato il re Perdicca II. Questi legami durarono fino al 310, data in cui il nipote di Ippocrate fu assassinato da un figlio di Antipatro, dodici anni dopo la morte di Aristotele. Ora, Dionigi di Alicarnasso, storico del I secolo a. C., e molti altri biografi fanno discendere il padre di Aristotele da Macaone, l'altro figlio di Asclepio. Due sono dunque gli interrogativi: perché questa presenza di un Asclepiade macaonide presso il re, quando la dinastia aveva normalmente per medici dei membri della linea di Cos discendente da Podaliri? Perché Aristotele non divenne medico? Alla seconda domanda si risponde solitamente che rimase orfano troppo giovane per subire l'influenza del padre. Ma ciò significa senza dubbio sottovalutare l'importanza del lignaggio, dell'ambiente familiare, portatore, in questo caso, della tradizione medica. Quanto alla prima domanda, forse occorre ridimensionare l'importanza di Nicomaco come medico, e quando Diogene Laerzio (5.1) scrive che egli risiedeva presso il re Aminta in veste di «medico e amico» è su quest'ultimo termine che probabilmente conviene soffermarsi. Se poi si accorda qualche credito alla testimonianza della *Suda*, l'enciclopedia bizantina del X secolo che assegna a Nicomaco due opere, una sulla medicina e l'altra sulla fisica, prende forma l'immagine di un Nicomaco più teorico che pratico dell'arte medica. In altre parole, la rottura intellettuale che ebbe luogo tra Aristotele e suo padre sarebbe stata molto meno profonda di quanto non si affermi generalmente: Aristotele fa esplicitamente dipendere l'arte medica dalla conoscenza delle cause, ritenendo che i migliori medici siano anche «fisici» (*Del senso*, 436 a 17; *Della respirazione*, 480 b 20).

Intorno al 343, Aristotele fu chiamato a Mieza da Filippo II di Macedonia per occuparsi dell'educazione del figlio Alessandro. Se questo rapporto pedagogico tra «il più grande dei filosofi» e «il più grande dei conquistatori» ha sempre suscitato grande impressione, è soprattutto per un'illusione ottica retrospettiva: Aristotele, allora di una quarantina d'anni, non aveva ancora fondato la sua scuola e, contrariamente a quanto dice Plutarco nella sua *Vita di Alessandro*, non era certamente il filosofo più famoso e più erudito dei suoi tempi; quanto ad Alessandro, ha tredici anni e il suo discepolato sembra essere durato sette anni, fino alla morte di Filippo e la presa del potere da parte sua. È probabile che per diverse ragioni, soprattutto di natura politica, Filippo, pur de-

siderando dare al giovane principe un'educazione greca, non volesse mandarlo ad Atene, e che maestri importanti come Platone e Isocrate non sarebbero stati disposti a trasferirsi per un lungo periodo in Macedonia. Inoltre i rapporti d'amicizia tra Nicomaco e la dinastia macedone dovettero avere un peso decisivo nella scelta del re. Quanto alle tradizioni posteriori, secondo le quali Alessandro rimproverava al maestro di aver esposto la sua *Metafisica* a chiunque, seguiva il consiglio del maestro prima di intraprendere una spedizione o gli inviava esemplari di animali esotici, sono storicamente infondate. Tutto ciò conduce a una conclusione sorprendente: dell'incontro tra Aristotele e Alessandro, che fu per sette anni una vera e propria vita comune, non sappiamo quasi nulla. E quando Aristotele nella *Politica* cita la Macedonia insieme agli altri popoli barbari guerrieri, è per menzionare un costume straniero: colui che non aveva ucciso alcun nemico portava come cintura una cavazza. Ciò che sembra assodato, invece, è che i rapporti tra maestro e allievo si degradarono. Nel 327 Alessandro fece mettere a morte Callistene, lo storiografo delle sue spedizioni parente di Aristotele, perché aveva messo in ridicolo la pretesa del re di obbligare i suoi sudditi, ma anche i compagni d'arme greco-macedoni, a prostrarsi davanti a lui alla maniera orientale. Da questo aneddoto emerge un punto essenziale: Aristotele mostrò per lo meno forti riserve riguardo al grande progetto di Alessandro di fondere sotto un unico sistema politico i costumi e le «genie» dei Greci e dei Persiani. A suo parere, infatti, una differenza di natura separava definitivamente i Greci, destinati a vivere liberi all'interno di istituzioni *politiche*, e i Barbari, destinati al dispotismo e alla schiavitù. Questo è quanto avrebbe spiegato in un'opera oggi perduta, *Alessandro o le colonie*. Lo sconvolgimento che separa, secondo il nostro modo di scandire la storia, il periodo ellenico dal periodo ellenistico fu attuato contro la convinzione di Aristotele da colui al quale questi aveva probabilmente insegnato che la città era il quadro naturale della perfetta vita politica.

Al suo arrivo ad Atene, all'età di diciassette anni, Aristotele iniziò a seguire le lezioni che venivano tenute nell'Accademia di Platone. Non è sicuro che allora Platone fosse presente, ma in seguito i due grandi filosofi si sarebbero incontrati di frequente, poiché Aristotele rimase vent'anni all'Accademia, e la scuola platonica era una vera e propria società di filosofi e studiosi che conducevano gran parte della loro vita in comune. Teodoreto, vescovo di Ciro nel v secolo, riprendendo una tradizione più antica, scrive (*Terapia dei morbi pagani*, 4.46):

Aristotele, mentre Platone era ancora vivente, gli si oppose con forza e fece guerra all'Accademia, senza riguardo per la scuola della quale era stato fervente discepolo.

Testimonianze senza dubbio più sicure ci presentano però un'immagine quasi opposta dei rapporti tra Platone e Aristotele, secondo le quali le incontestabili divergenze tra il maestro e il discepolo non sembra abbiano rovinato l'attaccamento di Aristotele per Platone, e lo Stagirita non avrebbe fondato la sua scuola, il Liceo, che dopo la morte di Speusippo, nipote e successore di Platone alla guida dell'Accademia. Forse Aristotele si decise infine per questa rottura istituzionale quando i membri della scuola posero Senocrate e non lui a capo dell'istituzione; egli, infatti, sembra essere stato, se non un platonico, per lo meno un membro della «setta» platonica per tutto il tempo che poté. Al tempo stesso, questa fedeltà non prova niente sui rapporti tra le sue dottrine e quelle di Platone, dal momento che all'interno dell'Accademia, almeno ai tempi di Platone, non regnava alcuna ortodossia alla quale i suoi membri fossero obbligati a sottomettersi.

Anche i rapporti dottrinali tra Platone e Aristotele sono stati oggetto di valutazioni opposte. Così, i grandi commentatori neoplatonici di Aristotele vedevano più una continuità che una rottura tra i due filosofi, e nella scuola neoplatonica del v e vi secolo, le dottrine aristoteliche venivano insegnate come una sorta di introduzione al platonismo. Ciò non toglie che la tradizione abbia avuto un'innegabile tendenza a scavarle nelle divergenze tra i due filosofi. Tutti conosciamo il quadro di Raffaello: l'idealista affascinato dalla matematica e il biologo realista indicano direzioni opposte. E questo vale in generale. Nell'ambito della politica, ad esempio, fino a tempi recenti era un luogo comune contrapporre un Platone visionario totalitarista a un Aristotele pragmatico, moderato e di buon senso. Anche il problema del «platonismo di Aristotele» è generalmente affrontato dagli interpreti in senso stretto: su quali punti e in quale misura Aristotele riprese la dottrina platonica? Si tratta di un interrogativo fecondo, che ha portato a un capovolgimento degli studi aristotelici. Ma vi è una questione più ampia da considerare prima di ogni altra e da porre implicitamente a ciascuna tappa dell'intera esposizione della filosofia aristotelica: Aristotele non fu forse il miglior figlio spirituale possibile nel proseguire con altri mezzi un'impresa profondamente platonica?

Il capovolgimento del quale stiamo parlando è stato operato da Werner Jaeger e dal suo libro, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, pubblicato nel 1932. All'aristotelismo normalmente presentato come *sistema*, Jaeger oppone una visione genetica del pensiero dello Stagirita. Nonostante non sia stato il primo a suggerire che le contraddizioni del *corpus* aristotelico possano essere spiegate in base alla successiva giustapposizione di testi di epoche diverse, Jaeger ha spinto que-

sta ricerca ben più avanti dei suoi predecessori, e soprattutto l'ha fondata sull'ipotesi secondo la quale Aristotele, dopo aver fortemente aderito al platonismo, se ne sarebbe progressivamente allontanato. In questo modo si potrebbero ordinare temporalmente i testi di Aristotele in funzione di un «coefficiente di platonicità» decrescente. Utilizzato «localmente», questo metodo può condurre a qualche risultato: per esempio non può essere privo di significato il fatto che nei *Topici* Aristotele dia per scontata la tripartizione platonica dell'anima, una dottrina dalla quale in altre opere prende le distanze. Ma per utilizzarlo sistematicamente, Jaeger di fatto ricorre a una simulazione psicologica, se non in modo inconsapevole, per lo meno senza presentarla come tale. Gli sembra incontestabile che Aristotele non potesse che aderire all'insegnamento di una personalità affascinante come quella di Platone *prima* di affrancarsene. Ora, la simulazione inversa, più edipica, non è meno verosimile: schiacciato da un Platone all'apice della gloria, il giovane Aristotele avrebbe fatto di tutto per prendere le distanze dall'insegnamento del maestro prima di tornare, dopo la sua morte, a posizioni in alcuni punti più platonizzanti. Questa è l'ipotesi accolta, per esempio, da Ingemar Düring.

È lo stato stesso del *corpus* aristotelico in nostro possesso a impedirci di decidere definitivamente tra ipotesi di questo genere. Si è detto spesso che Platone e Aristotele, con Plotino, Epitteto e Sesto Empirico, si differenziano dagli altri filosofi antichi perché ne abbiamo i *testi*, mentre dei Presocratici, degli Stoici e degli Epicurei... possediamo essenzialmente frammenti citati da autori posteriori e testimonianze indirette. Ma, in realtà, i testi di Aristotele che ci sono pervenuti non appartengono ad alcuna delle due categorie. Secondo una tradizione riportata da Strabone, la biblioteca di Teofrasto, che conteneva soprattutto opere di Aristotele, fu nascosta da eredi ignari in una cantina. Solo all'inizio del I secolo a. C. i testi di Aristotele furono pubblicati dal filosofo peripatetico Apellicone di Teo, che riparò come poté ai danni apportati dal tempo. Poi Silla fece trasportare la biblioteca di Apellicone a Roma, dove finì tra le mani di un grammatico, Tirannione, che pubblicò almeno una parte dei testi di Aristotele. Plutarco, che racconta la medesima vicenda, aggiunge che Andronico di Rodi, scolarca del Liceo, acquistò le opere di Aristotele e le pubblicò non senza averle riorganizzate in un «corpus» corredato di «tavole». Ancora oggi, è pressappoco in questa edizione che leggiamo Aristotele.

Probabilmente questo resoconto non è privo di aggiunte romanzate. Si è anche sospettato Andronico di averlo ispirato per convincere i suoi contemporanei che i testi che pubblicava erano inediti. Ma esso rende conto di un fatto tanto inquietante quanto incontestabile: dopo

Teofrasto, che succedette ad Aristotele alla direzione del Liceo, i testi del «nostro» *corpus* aristotelico non sembrano essere stati conosciuti. Per di più, ai tempi di Cicerone, contemporaneo di Andronico, vi era *un altro Aristotele* che circolava negli ambienti colti: un insieme di opere, spesso dialoghi come quelli platonici, delle quali coloro che le ebbero tra le mani lodarono le grandi qualità letterarie. Queste opere destinate alla pubblicazione, pervenuteci soltanto sotto forma di citazioni o allusioni in scritti di autori successivi – a volte in quantità sufficiente perché se ne possano ricostruire il contenuto e la trama –, sono forse quelle che molti autori antichi, e lo stesso Aristotele, chiamavano «scritti essoterici», in contrapposizione ai trattati riservati ai membri del Liceo.

I testi giunti sino a noi sotto il nome di Aristotele hanno così subito una doppia serie di interventi. Innanzitutto Andronico – che potrebbe essere stato semplicemente il portavoce di un gruppo – corresse, spostò e talvolta riscrisse i testi, sopprimendo alcuni passi o incorporando glosse esplicative. Queste pratiche, che urtano il nostro senso dell'autenticità testuale, sono state moneta corrente fino all'epoca moderna, e probabilmente le opere «scritte», come i poemi o i testi che Platone o Aristotele avevano redatto per la pubblicazione, erano sfuggite a queste violenze editoriali. Ma qual era lo stato iniziale dei trattati di scuola di Aristotele editi da Andronico? È qui che occorre tener conto del secondo intervento. I testi del *corpus* non sembrano essere appunti presi dagli allievi durante le lezioni o preparati prima dallo stesso Aristotele, come a volte si è detto. Essi appaiono piuttosto il risultato di un lavoro collettivo, nel quale il maestro incorporava alcune delle critiche e dei commenti degli astanti, che di fatto più che allievi erano colleghi. Tale carattere collettivo dell'elaborazione dei suoi testi dovette sollevare gli editori successivi dagli ultimi scrupoli, per pochi che ne abbiano avuti, al momento di intervenire sul *corpus* che era stato loro trasmesso.

Questi dati testuali costringono le ipotesi cronologiche dei commentatori odierni in un irrimediabile circolo vizioso. Poiché i testi del nostro *corpus* aristotelico non sono propriamente *di mano di Aristotele*, essi non possono essere studiati oggettivamente, vale a dire secondo criteri stilistici come quelli che hanno permesso agli interpreti di mettersi più o meno d'accordo sulla cronologia dei dialoghi, o almeno di gruppi di dialoghi, di Platone. Anche le rare allusioni storiche – come i rimandi interni contenuti nei testi, che, come sappiamo, avrebbero potuto essere stati ritoccati molte volte – hanno un valore molto debole ai fini della datazione. Le ipotesi cronologiche devono dunque poggiare su *criteri dottrinali*: se riteniamo che i testi nei quali ci pare di trovare qualche risonanza platonica siano stati scritti prima di altri passi che ne sono pri-

vi, è perché siamo convinti che Aristotele, inizialmente fedele al platonismo, se ne sia successivamente allontanato. D'altra parte gli interpreti che pensano che Aristotele si sia allontanato dal platonismo pretendono di fondarsi sul divergenze testuali dovute a date di composizione differenti. Forse la cosa più esasperante, in tutta questa storia, è che non possiamo dubitare più di tanto del fatto che le posizioni di Aristotele si siano evolute nel corso del tempo.

La forma sistematica del *corpus* aristotelico presente nelle nostre biblioteche, dunque, è solo illusoria, il che non vuol dire necessariamente che Aristotele non abbia avuto come scopo la costruzione di un sistema. È vero però che questa sistematicità imposta dall'esterno ai testi di Aristotele è in parte annullata da uno dei tratti fondamentali del sapere aristotelico: la relativa autonomia, teoretica e metodologica, delle differenti «branche» della speculazione aristotelica. Una volta riconosciuta, questa autonomia lascia spazio a una notevole libertà, quella di iniziare l'esposizione della filosofia aristotelica *da un punto qualsiasi*.

Gli editori successivi ad Andronico adottarono l'abitudine di porre all'inizio delle loro edizioni un insieme di trattati logici ed epistemologici, di date differenti, riuniti sotto il titolo di *Organon*. Questa denominazione mostra il segno di una polemica alla quale Aristotele non poté prendere parte: contro la tesi stoica secondo la quale la logica, o dialettica, è una scienza, e più precisamente una delle tre parti della filosofia a fianco della fisica e dell'etica, i Peripatetici – è così che si chiamavano i seguaci di Aristotele, dall'abitudine che il maestro aveva di filosofare camminando (*peripatein*) – sostenevano che essa fosse uno strumento (questo è infatti il significato della parola greca *organon*) delle scienze e della filosofia. Tale carattere strumentale non è l'unico elemento che giustifica il raggruppamento dei diversi trattati che costituiscono l'*Organon*. Esso infatti, pur non essendo opera di Aristotele in persona, non è senza pertinenza da un punto di vista aristotelico, dati i due movimenti filosofici, la sofistica e l'eleatismo ereditati da Platone, che si profilano sullo sfondo dell'impresa epistemologica dello Stagirita.

Il sofista sa rendere più forte, e dunque far trionfare, il discorso più debole. Quella che senza dubbio fu una delle prime opere di Aristotele, i *Topici*, il cui ultimo libro era tradizionalmente edito a parte con il titolo di *Confutazioni sofistiche*, codifica il metodo della discussione dialettica. Posto un problema per la discussione, uno degli interlocutori dichiara di voler difendere una posizione che con le sue domande l'altro si pone l'obiettivo di far vacillare. Questo confronto ha luogo davanti a uno o più arbitri, ai quali spetta dichiarare chi ha vinto. L'esame delle

diverse situazioni in cui ciascuno dei protagonisti del confronto dialettico può venirsi a trovare porta Aristotele a distinguere diverse forme di argomentazione, e, più precisamente, di ragionamento. Il ragionamento più efficace, gli Antichi dicevano il più stringente, è il *sillogismo scientifico*, che deduce da premesse vere una conclusione necessaria che mantiene la verità delle premesse. Ma sarebbe errato pensare che Aristotele avesse in mente soltanto la teoria del discorso scientifico. Egli intendeva far emergere le regole del discorso argomentativo in generale. Il sillogismo dialettico, per esempio, non potrà avere la stessa «forza» del sillogismo scientifico, poiché riposa su quelle che Aristotele chiama «opinioni qualificate», in greco *endoxa*. Il termine deriva da *doxa*, che significa contemporaneamente opinione e buona reputazione, e vuol dire quindi «di buona reputazione, illustre». Aristotele lo utilizza così per designare le opinioni che hanno un certo peso, un certo valore, perché sono sostenute «da tutti, dalla maggior parte o dai più importanti tra noi». Infine, il ragionamento deduttivo non è il solo del quale Aristotele voglia fare una teoria. Anche quella che chiama *epagōgē* – termine troppo approssimativamente tradotto come «induzione» perché si tratta di passare dai casi particolari a definizioni generali – trova un suo spazio nella rassegna aristotelica dei tipi di ragionamento.

Scopo dell'argomentazione è comunque persuadere. E Aristotele ha voluto codificare le regole della persuasione, vale a dire farne le regole di un'arte (*technē*), la retorica, oggetto di un trattato che porta questo nome. A suo parere, la retorica non è tanto l'arte del convincere, quanto l'arte «di considerare in ogni situazione ciò che serve a convincere». Non è un sapere con un oggetto determinato, ma un'arte «trasversale» che può applicarsi a tutti i campi: la scienza stessa, ci dice Aristotele, non sempre trova le vie del convincimento, e lo scienziato non potrà disdegnare la retorica. Molte testimonianze antiche addirittura affermano che talvolta la *Retorica*, e anche la *Poetica*, che presentava la teoria dei «generi» letterari e della quale non ci resta che un libro, erano incluse nell'*Organon*, o che in ogni caso si era posto il problema della loro inclusione nell'*Organon*. Ammonio, commentatore neoplatonico della fine del v secolo d. C., pensava per esempio che convenisse distinguere nella logica di Aristotele una parte sillogistica e una parte non sillogistica, nella quale annoverare la *Retorica* e la *Poetica*.

Nondimeno, dai posteri la logica aristotelica è stata ridotta quasi esclusivamente alla teoria del discorso scientifico. Il discorso scientifico è un discorso vero che verte su oggetti necessari, dunque eterni e immutabili. Attraverso Platone e la sua distinzione tra scienza e opinione, Aristotele è, su questo punto fondamentale, un diretto erede di Parme-

nide. Due criteri ci permettono di dire che «abbiamo scienza [*epistēmē*]» di qualcosa: quando conosciamo la causa della cosa della quale pretendiamo di avere scienza e quando conosciamo questa cosa per mezzo di una dimostrazione (*apodeixis*), o «sillogismo scientifico». L'articolazione di questi due criteri è uno dei problemi più delicati dell'interpretazione della teoria aristotelica della conoscenza. Torneremo sulla causalità quando tratteremo della fisica aristotelica; per il momento, vediamo cos'è la dimostrazione. Il sillogismo, questo ragionamento deduttivo nel quale «certe cose vengono poste, altre seguono necessariamente da esse», è stato considerato da Aristotele come la forma adeguata di ogni dimostrazione che ha luogo nelle scienze teoretiche, compresa la matematica. Un sillogismo è un insieme di proposizioni che deducono una proposizione denominata «conclusione» («I Greci sono mortali») da due proposizioni chiamate «premesse» («Tutti gli uomini sono mortali», «Tutti i Greci sono uomini») che hanno un elemento in comune («uomini») detto «medio». Questo suppone una prima riduzione. Per Aristotele, infatti, la proposizione, «il discorso del quale è proprio l'essere vero o falso», può sempre essere ridotta all'*attribuzione* di un predicato a un soggetto per mezzo della copula «è»: la proposizione «Socrate cammina» può essere riformulata in «Socrate è in cammino».

Non studieremo qui i diversi tipi di proposizioni distinti da Aristotele. Ma notiamo che questa teoria della proposizione presuppone un inventario e uno studio dei termini semplici. E per questo che nell'ordine tradizionale, sistematico e non cronologico, che ci proviene da Andronico, il primo trattato dell'*Organon* è quello che viene chiamato *Categorie*. Qui si trova forse uno dei presupposti fondamentali del pensiero aristotelico e, in ogni caso, uno dei suoi principali enigmi. Sono state denominate «categorie» (dal verbo *katēgorein*, che significa «parlare contro qualcuno, accusare, imputare a», da cui il senso di «affermare qualcosa di qualcosa», cioè «attribuire, predicare») quelle che Aristotele descrive come «ciascuna delle cose che hanno un significato tra quelle che sono dette senza alcuna relazione»; ne dà il seguente elenco: la sostanza (uomo), la quantità (alto due cubiti), la qualità (bianco), la relazione (il doppio), il «dove» (nel Liceo), il «quando» (ieri), la posizione (è seduto), il possesso (ha le scarpe), il «fare» (taglia), il «subire» (si è tagliato). Ma, in Aristotele, le categorie non sono solamente unità semantiche irriducibili. Esse esprimono anche i diversi sensi dell'essere, che si rifanno tutti al suo significato fondamentale che è la sostanza (*ousia*) nel senso ontologico del termine. Aristotele non ha visto alcuna difficoltà – se ne sono assunti l'onere gli interpreti – in questa corrispondenza tra logica e ontologia.

È dunque un particolare modo di articolare tra loro le proposizioni attributive che caratterizza il discorso della scienza. Per essere scientifico, il sillogismo deve innanzitutto essere valido dal punto di vista formale. In un trattato più tardi chiamato *Analitici primi*, Aristotele ha quindi studiato i diversi modi di combinare i diversi tipi di proposizioni. Così dire «se A è affermato di tutti i B, e B di tutti i C, allora A è affermato di tutti i C» è valido, mentre il sillogismo «A è affermato di tutti i B, A è affermato di tutti i C, quindi B è affermato di tutti i C» non è valido. Esistono duecentocinquantesi possibili forme di sillogismo, delle quali solo ventiquattro sono valide.

Il sillogismo valido, per essere scientifico, deve anche essere vero, vale a dire, come abbiamo visto, poggiare su premesse vere, che siano cause della conclusione. A fondamento di ciascuna scienza vi sono quindi delle premesse assolutamente prime, cioè che non sono dedotte da alcuna premessa anteriore: sono i principî (*archai*, plurale di *archê*). Per gli interpreti, la via per la quale Aristotele intende stabilire questi principî è un oggetto di discussione molto antico. Tra i diversi tipi di principî, Aristotele è interessato soprattutto alle definizioni. A esse dedica lunghi approfondimenti nel suo trattato di epistemologia, gli *Analitici secondi*. Due sono le soluzioni scartate: la tesi secondo la quale tutto è dimostrabile, compresi i principî, che conduce a un regresso all'infinito; e la tesi del *Menone* che sostiene la reminiscenza di un sapere acquisito dall'anima prima della sua incarnazione. In Aristotele le modalità di costruzione delle definizioni sono assai complesse, se non altro perché esistono più tipi di definizioni, dei quali uno soprattutto ha valore scientifico per lo Stagirita: quello che pone la definizione come un «discorso che mostra l'essenza» della cosa, e nel medesimo tempo rivela la *causa* della cosa. Così, definire il tuono «un rumore nelle nuvole» è dare una definizione solamente descrittiva, e in ultima analisi verbale; definirlo al contrario come «il rumore causato dall'estinzione del fuoco dentro una nuvola» è rivelarne la causa e l'essenza, per lo meno secondo la meteorologia di Aristotele. Quali che siano il rigore e l'eleganza del sillogismo, occorre però riconoscerne la sterilità: il sillogismo, procedura deduttiva, non è uno strumento di scoperta o di produzione di informazioni. Il nucleo essenziale del lavoro scientifico compiuto in ambito aristotelico sembra piuttosto la costruzione delle definizioni. Questa pratica epistemologica si accorda perfettamente alla natura ontologica del mondo di Aristotele, che come vedremo è composto di enti autonomi, le sostanze (*ousiai*).

Della difficile dottrina riguardante la fondazione dei principî di ciascuna scienza, possiamo ricordare questo. È per un processo di risalita

dai casi particolari verso nozioni e proposizioni generali – processo che è stato chiamato «induttivo» impropriamente, perché Aristotele non pensa che una nozione generale scaturisca necessariamente dalla considerazione di tutti i casi particolari, e nemmeno da molti di essi – che la mente passa dall'esperienza immediata al pensiero astratto. La condizione fondamentale di questa nostra attitudine a costituire i principî generali delle scienze si radica fondamentalmente in una «potenza» che condividiamo con altri animali: la percezione sensibile, che Aristotele descrive come «una facoltà di discriminazione innata». Solo una differenza di grado tra l'uomo e gli altri animali fa sì che il primo – soprattutto in quanto dotato di una memoria superiore, che gli permette di assemblare più impressioni sensibili appartenenti a epoche differenti in un'unica nozione – sia capace di questo genere di elaborazione teorica. Così, la scienza aristotelica poggia su una realtà biologica, disposta da una natura benefica: la perfezione biologica, e soprattutto sensoriale, dell'uomo è alla base del suo destino di animale teoretico.

Questo legame tra scienza e natura umana ci conduce a considerare quella che si potrebbe chiamare l'altra faccia, un po' trascurata dagli interpreti moderni, della scienza aristotelica. La scienza è al tempo stesso un corpo di dottrine (così si parla di «scienza fisica») e una costruzione sistematica della quale si procede a tracciare le linee principali. Ma la scienza è anche *uno stato del soggetto che conosce*: Aristotele la definisce allora come «una disposizione che rende capaci di dimostrare». Al termine di uno dei passi più famosi dedicati alla definizione della scienza (*Analitici secondi*, 1.2), Aristotele associa sempre sapere (*eidenai*) e credere (*pisteuein*) e li coordina attraverso una congiunzione forte (*te kai*) che in greco serve a evidenziare il legame tra due realtà della medesima natura. Mentre per Platone la credenza (*pistis*) è una forma inferiore di conoscenza, Aristotele, scrivendo che «si hanno credenza e sapere riguardo a un oggetto quando si possiede il genere di sillogismo che chiamiamo dimostrazione», descrive le due facce complementari e di pari dignità della scienza. Il sapiente è colui che è riuscito a dare una forma necessaria, e dunque incrollabile, a ciò che dice. È questo aspetto che gli Stoici sottolineeranno fino a dire che la scienza è l'anima del sapiente, la quale a sua volta è un corpo disposto in un certo modo. Colui che conosce attraverso la causa e/o dimostrativamente, può non conoscere più cose di colui che conosce empiricamente e accidentalmente, ma le conosce in modo diverso. Se, per esempio, sono i fenomeni naturali che conosce, la formalizzazione sillogistica del suo sapere non gli rivela niente di nuovo, ma gli permette di proferire proposizioni che riflettono le connessioni necessarie esistenti in natura. Così, parlando del seguente

sillogismo: «Tutte le piante a larghe foglie perdono le foglie; la vigna è una pianta a foglie larghe; dunque la vigna perde le foglie», Aristotele afferma che deve essere preferito a quello, ugualmente valido, che dimostrerebbe che la vigna è una pianta a foglie larghe perché perde le foglie: «Tutte le piante che perdono le foglie hanno foglie larghe; la vigna perde le foglie; dunque la vigna ha foglie larghe». La prima, in effetti, dà la causa della conclusione, la seconda no. Da un passo della *Generazione degli animali* e da alcuni testi postaristotelici apprendiamo che Aristotele pensava che fosse la mancanza di umidità calda a provocare la caduta delle foglie (ma anche dei capelli, ecc.); si può quindi presumere che a suo parere il freddo invernale rapprenda questa linfa calda. Ora, una pianta a foglie larghe ha un circolazione di linfa più importante. Il sillogismo dunque non ha alcuna parte nella *scoperta* della causa di un fenomeno: furono verosimilmente le osservazioni, così come i ragionamenti allo stesso tempo ipotetici e generalizzanti, che permisero ad Aristotele di arrivare alla sua teoria della caduta delle foglie. In un famoso articolo apparso nel 1969 – *Aristotle's Theory of Demonstration* – Jonathan Barnes concludeva che se anche tutti gli scritti di Aristotele sul sillogismo fossero andati perduti, la nostra immagine della scienza aristotelica non ne sarebbe stata inficiata, e che, dunque, la sillogistica aveva uno scopo pedagogico e non euristico. Certo, ma occorre precisare: pedagogico non nel senso che il sillogismo servirebbe a far acquisire nuove conoscenze a un allievo, ma nel senso che legare sillogisticamente tra loro i diversi oggetti della conoscenza permette all'allievo di ri-formare, nel senso etimologico del termine, il suo sapere, vale a dire di dargli la forma di questa immutabile necessità che fa sì che la scienza abbia qualche somiglianza con il divino.

Aristotele rappresenta un punto cardine nella storia della fisica. Riattizzando il fuoco della speculazione sulla *physis*, che a suo parere i Socratici avevano tentato di spegnere, lo Stagirita pretende, soprattutto attraverso la «scoperta» della teoria delle quattro cause, di essere l'ultimo della stirpe dei «fisici». Da un altro punto di vista, invece, si potrebbe dire che egli mise fine alla *ricerca sulla natura* (*historia peri physeōs*) come impresa totale.

Che la dottrina aristotelica riprenda in qualche modo le speculazioni anteriori emerge chiaramente dalla voce *Natura* di quel dizionario dei concetti filosofici che è il libro V della *Metafisica*. Come per gli altri concetti, Aristotele vi distingue più significati del vocabolo «natura», tutti utilizzabili in modo valido. Il termine *physis* indica innanzitutto la crescita delle cose che sono suscettibili di crescere: si chiama *physis* sia il

processo di questa crescita, sia ciò a partire dal quale una cosa cresce (il seme per esempio) o che provoca questo processo di crescita (il fusto della vigna è, in questo senso, la natura del grappolo d'uva). D'altra parte, la natura di una statua è anche il bronzo sul quale si esercita l'arte dello scultore; e la natura di una cosa, l'ha ben visto Empedocle, è anche la maniera, propria di una certa cosa, con cui i suoi costituenti si sono mescolati e strutturati tra loro. In un senso più preciso, la natura di un ente è la sua *ousia*, la sua essenza o sostanza, che Aristotele descrive come la sua forma (*eidos*). Per Aristotele, il significato primo e fondamentale di «natura» sarà dunque: «la sostanza delle cose che hanno in se stesse il principio del movimento» [*Metafisica*, 1015 a 12-14, ed. it. p. 305]. Questo enunciato richiede diversi commenti. Prima di tutto vi si manifestano al massimo le capacità integratrici della filosofia aristotelica. La vecchia *physis* presocratica, riserva inesauribile da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna, così come anche la natura come insieme delle molteplici combinazioni degli elementi, non vengono ricacciate nelle tenebre del mito. La fisica antica può ancora dire la sua parte di verità a due condizioni. Innanzitutto, nel mondo chiuso, finito ed eterno di Aristotele, sparisce proprio l'idea dell'improvvisa comparsa dell'essere totale delle cose a partire dal non essere, o dell'ordine cosmico a partire dal caos – che, come aveva mostrato Parmenide, non si potevano pensare. Inoltre la natura non è più l'intero essere, né la parte più importante dell'essere. L'intera natura, il sistema chiuso delle realtà automoventesi, non contiene il proprio movimento in se stessa. Il primo motore immobile muove il «primo cielo», ma di per sé non è né mosso né materiale. E *atto puro*, vale a dire che non contiene alcuna potenzialità, niente da realizzare. Gli stessi corpi celesti eterni sono inficiati da una certa potenzialità, che si traduce in mutamento, seppur limitato alla traslazione nello spazio. Dottrina difficile quella di un motore incorporeo che muove una sfera corporea che non ha creato, e verso la quale, per via della propria completezza, non può provare alcun interesse. La soluzione di Aristotele solleva altrettante difficoltà quante ne elimina: i cieli si muovono perché sono animati da un moto di desiderio nei confronti del primo motore. Il sovranaturale è così necessario all'esistenza e alla coerenza della natura.

I corpi celesti sono composti da un elemento speciale – che verrà chiamato «quintessenza» perché diverso dai quattro elementi presenti nella nostra regione dell'universo, e che, secondo testimonianze successive, Aristotele chiamava «etere» –, caratterizzato da un movimento eterno di traslazione circolare. Al contrario, nella regione «sublunare» – vale a dire quella situata sotto l'orbita della luna, che dei corpi celesti

è la più vicina a noi – il mutamento è eterno, ma allo stesso tempo più complesso e meno regolare. Con il nome di mutamento (*metabolē*), Aristotele intende infatti il mutamento secondo la sostanza (la venuta all'essere, o generazione, e la scomparsa), secondo la quantità (l'aumento e la diminuzione), la qualità (l'alterazione) e il luogo (la traslazione). Tutti i corpi naturali di questa regione sono composti da quattro elementi – la Terra, l'Acqua, il Fuoco e l'Aria – che si trasformano eternamente gli uni negli altri, e ciascun corpo, per via della sua composizione elementare, ha un movimento *naturale*: i pesanti verso il basso – e dunque, se niente lo impedisce, verso il centro della Terra –, i leggeri verso l'alto. Questi movimenti sono meno regolari dei movimenti dei corpi celesti e, soprattutto, gli enti che ne sono interessati non sono eterni. Saranno allora *naturali* gli enti che hanno in se stessi il principio dei loro movimenti: un cane è un ente naturale, mentre un letto non lo è – per lo meno quanto alla forma, che gli è data dal falegname, perché in virtù della sua materia, il legno, in qualche maniera è anche una realtà naturale.

La fisica sarà dunque la scienza degli enti automoventisi. Aristotele ne ha delimitato il dominio in un passo programmatico all'inizio dei *Meteorologica*:

Si è trattato dunque precedentemente delle cause prime della natura e di ogni movimento naturale; ancora, degli astri ordinati nella traslazione superiore e degli elementi corporei, quali e quanti siano, e dei loro reciproci mutamenti, infine della generazione e corruzione in generale. Rimane ancora da esaminare la parte di questa ricerca che tutti i predecessori chiamavano meteorologia; [...] Dopo avere trattato di questi fenomeni dovremo esaminare, se ci sarà possibile spiegare, secondo il metodo già indicato, i problemi relativi agli animali ed alle piante, in generale ed in particolare [338 a 20 - 339 a 8, ed. it. pp. 37-38].

Qualsiasi lettore un po' assiduo del *corpus* aristotelico riconosce facilmente i trattati ai quali si fa allusione: la *Fisica*, i trattati *Sul cielo*, *Sulla generazione e la corruzione*, i *Meteorologica* qui introdotti, le opere di zoologia e lo scritto sulle piante che è andato perduto, o che forse non è mai stato scritto. In queste opere scientifiche non si trova traccia di uno dei criteri che per Aristotele definiscono la scienza: la forma sillogistica. Ci consola l'idea, espressa sopra, secondo la quale per Aristotele la sillogistica non aveva funzione euristica. In compenso la causalità vi è onnipresente, sotto forma di esposizione sistematica sulle cause nella *Fisica*, e «in azione» negli altri trattati che vanno alla ricerca delle cause dei fenomeni di cui si occupano.

Non è certamente Aristotele ad aver introdotto in filosofia il termine «causa» (parola che traduce il sostantivo femminile *aitia*, o l'aggettivo neutro sostantivato *aition*). Ma in tre mosse decisive fu lui a dare al-

la ricerca delle cause uno sviluppo senza precedenti. Innanzitutto ha identificato il sapere scientifico con la loro conoscenza; ha poi limitato l'interrogativo causale a un numero finito di quattro domande; infine, ha fatto della teoria delle quattro cause il motore segreto di tutto il pensiero dell'uomo, sostenendo che erano queste le cause delle quali, consciamente o no, i suoi predecessori – i filosofi ma anche i «mitologi» – erano andati in cerca. Se si legge con attenzione il famoso terzo capitolo del secondo libro della *Fisica*, nel quale Aristotele esamina la nozione di causa per se stessa, si vede che è nei «modi di parlare» che reperisce i diversi modi per cui qualche cosa è *aition*. In greco, l'aggettivo *aitios* significa contemporaneamente la responsabilità di una cosa e soprattutto di una persona rispetto a un risultato o un'azione, e l'accusa, la colpa. Aristotele nota che vi sono quattro modi con cui «si dice» che qualcosa è responsabile di un'altra. In un certo senso, il responsabile della statua è il bronzo di cui è fatta; in un altro senso, è un determinato rapporto numerico che è responsabile dell'ottava; in un altro senso ancora, colui che ha promulgato un decreto ne è responsabile; infine è la salute che vorrei ritrovare che è responsabile del fatto che perdo il mio tempo a fare sport. Così si trova che un'analisi compiuta dei nostri modi di parlare ci presenta le quattro cause che sono effettivamente all'opera nella natura, e che, secondo l'ordine degli esempi esposto sopra, sono la causa materiale, la formale, l'efficiente e la finale. Occorre dire «nella natura», perché è a determinati enti fisici che la causalità aristotelica si applica *completamente*. Dio, infatti, non dipende dalla causalità: privo di materia, niente lo turba né lo mette in movimento, e non ha altro fine che se stesso. Forse gli si potrebbe trovare una causa formale, che però non sarebbe altro che Dio stesso. Alcuni enti naturali dipendono dalla causalità solo in parte. I corpi celesti hanno per cause solo il desiderio che li lega al primo motore e la loro propria natura, ma si deve probabilmente resistere a una eccessiva teleologizzazione della natura in Aristotele: i fenomeni meteorologici obbediscono a «leggi» necessarie, ma non esistono in vista di alcunché. Quanto alle cose fabbricate, solo indirettamente si può loro applicare l'analisi causale: è perché ha una natura che il letto ha una causa materiale nei suoi enti naturali che sono gli alberi, e una causa formale ed efficiente rispettivamente nella mente e nei muscoli di quegli enti naturali che sono i falegnami. La causalità è dunque il segno della grandezza e contemporaneamente della miseria della natura. Le cause sono tali pienamente solo nel caso degli enti naturali. Abbastanza paradossalmente, questa affermazione compare nei commenti che Aristotele fa a proposito della fusione delle diverse cause. In un passo spesso citato della *Fisica* (198 a 22) scrive:

Che, dunque, le cause siano tali e tante è ben chiaro; ma poiché le cause sono quattro, è compito del fisico conoscerle tutte e dare, nel settore della fisica, la risposta ad ogni perché, riportandolo ad esse tutte, cioè alla materia, alla forma, al motore, al fine. Tre di queste spesso si riducono ad una sola: ché il concetto e il fine sono una sola cosa, e ciò che per primo muove è identico per specie agli altri due: l'uomo, infatti, genera l'uomo [ed. it. p. 43].

La lettura di questo passo ci rivela ciò che Aristotele ha subito in mente quando parla di enti naturali: i viventi, e in particolare gli animali. La «biologia» di Aristotele, il pezzo forte della sua fisica, costituisce un'impresa così grandiosa nella storia della scienza che è difficile trovarne una degna di paragoni. Quando scrive che «ciò che è e ciò in vista del quale sono una cosa sola», Aristotele – che poteva fare un esempio tipo «la definizione (l'essenza) del polmone è di essere un organo destinato a raffreddare l'organismo» – ci porge la chiave della sua biologia. Lungi dall'essere descrittiva, la sua zoologia è esplicativa. Questa è una delle ragioni per cui il suo oggetto in realtà non è l'animale intero, ma le sue «parti»: si tratta di definire le funzioni comuni a tutti gli animali – per esempio la respirazione – e di studiare le variazioni degli organi preposti a queste funzioni. Questa zoologia è fondamentalmente *finalistica*. Il finalismo aristotelico è stato spesso ridicolizzato da parte di coloro che non si sono presi il disturbo di coglierne la sottigliezza. Esso infatti poggia su una tensione radicale. Il mondo finito ed eterno di Aristotele è perfetto, e perfezione ed eternità sono quasi convertibili, poiché solo ciò che non può migliorare né peggiorare può continuare eternamente a essere ciò che è. Questa perfezione si osserva anche nel «nostro» mondo, dove, ripete spesso Aristotele, «la natura realizza sempre il meglio». Ma il mondo sublunare, che, ricordiamolo, è intessuto di regolarità che imitano il moto circolare eterno e perfetto degli astri, non può aspirare a questa perfezione assoluta. La presenza della materia, che è *indeterminata* in quanto è in potenza i diversi enti, introduce nel mondo di quaggiù una componente di irregolarità ineliminabile. Per questo Aristotele è il primo filosofo del quale si sia conservata un'analisi teorica del caso, che ai suoi occhi è anch'esso una sorta di causa. Nella concezione fallocratica che Aristotele ha della riproduzione animale, per esempio, il maschio fornisce la forma e la femmina la materia. La «resistenza» della materia al ricevimento della forma è all'origine delle «deviazioni», vale a dire degli esseri mostruosi, e la prima di queste deviazioni, dice Aristotele nella *Generazione degli animali*, è la nascita di una femmina... Qui è l'eternità che gioca il ruolo di regolatore: poiché la riproduzione delle specie è eterna, le mostruosità genetiche si perdono nel flusso della «normalità», e le deviazioni si annullano. L'immagine che

meglio fa comprendere il finalismo aristotelico è senza dubbio quella che viene proposta nel trattato sulla *Generazione degli animali*: la natura è come un bravo padrone di casa che sistema, si sarebbe tentati di dire che ripara, le cose al meglio. Poiché, secondo un famoso esempio, *accade* che gli animali di taglia grande abbiano una costituzione di materia terrosa, la natura *ne approfitta* per dotarli di corna che serviranno loro di difesa. Ma poiché questa quantità di materia terrosa non è illimitata, è impossibile dotare questi animali contemporaneamente di corna e di molti denti. La natura ovvierà a quest'ultimo inconveniente prevedendo più stomaci – Aristotele descrive esattamente il sistema digestivo dei ruminanti – incaricati di elaborare un nutrimento non sufficientemente masticato.

La tendenza della natura alla perfezione deve anche «giocare d'astuzia» con il brulichio del mondo vivente. Nonostante la *Storia degli animali* recensisca più di cinquecento specie, Aristotele non ebbe mai l'intenzione di calcolare tutti gli animali, né di classificarli, come cominceranno a fare i tassonomisti del XVII e XVIII secolo. Sebbene abbia abbozzato una sorta di scala dei viventi, non afferma mai che questa diversità sia di per sé un'immagine degradata dell'unità divina. Certamente per Aristotele l'uomo è l'animale più perfetto – nella *Locomozione degli animali* usa questa straordinaria formula: «l'animale più conforme a natura» – e gli altri animali sono «come nani» in confronto all'uomo, vale a dire che ne sono copie non proporzionate. Ma è importante notare che nessun principio finalistico può rendere conto della diversità dei viventi. Occorrono prede per i predatori, certo, ma questo non è sufficiente per spiegare la loro diversità. Tutto accade come se la natura tentasse ogni possibile combinazione organica senza scopi determinati. La biologia aristotelica è dunque ben lontana dall'essere interamente finalistica. Non soltanto non tutti i tratti dei viventi possono essere spiegati da cause finali, ma Aristotele non perde mai occasione di ricordare che lo studioso di biologia deve studiare anche i *meccanismi* vitali dovuti alla necessaria interazione delle proprietà della materia.

È dunque all'interno di questo dominio della natura, e in primo luogo della natura vivente, che la causalità funziona appieno. La causa, sempre causa di qualcosa, è traccia di uno sdoppiamento che è esso stesso un segno di imperfezione, ma non assume pieno significato che nell'ambito delle regolarità naturali. Questa è l'immagine che la posterità ha conservato della fisica aristotelica: Diogene Laerzio, nel sommario e deludente riassunto che fa della filosofia di Aristotele, non manca di notare che nel campo della fisica egli fu innanzitutto il più eziologico di tutti i filosofi (5.32). I trattati «scientifici» di Aristotele rivelano uno

strabiliante desiderio di conoscere. Per troppo tempo lo sguardo rivolto a questa parte, ampiamente trascurata, della sua opera è stato falsato da un ingenuo pregiudizio continuista: ci si estasiava davanti a qualche osservazione «esatta» che, evidentemente, non aveva molto peso in confronto agli «errori» di una biologia che non è paragonabile alla nostra quanto a obiettivi, metodi, mezzi teorici e materiali.

In Aristotele, il fisico è dunque *definito* dal meta-fisico, benché quest'ultimo termine non sia stato introdotto che nel I secolo d. C. dagli editori di Aristotele per designare ciò che deve essere studiato «dopo la fisica», sia che questo «dopo» indichi una diversa dignità dell'oggetto o un semplice ordine di esposizione pedagogico. *Definito* vuol dire contemporaneamente delimitato e spiegato; ora, in Aristotele, il metafisico si dispiega in due direzione: la teologia e l'ontologia.

Aristotele parla di dio, primo motore immobile, con accenti quasi mistici. Dio è atto puro, e come tale è perfetto. È vivente, ma è impassibile, perché è il desiderio che il primo cielo prova per lui che fa sì che questi si muova, mentre dio non ama niente e nessuno; sarebbe un attentato alla sua perfezione che potesse agire su qualcos'altro che non sia se stesso o pensare qualcosa di diverso da sé: è «pensiero di pensiero». Abbiamo visto la teologia entrare in contatto con la fisica attraverso l'intermediazione dei corpi celesti, che condividono con il divino l'eternità individuale; di questa tutti i fenomeni ciclici o ricorrenti del mondo sublunare sono un'imitazione, e tale è il caso, per esempio, dell'eternità non individuale ma di specie degli animali e delle piante. È quindi attraverso il concetto di *imitazione* che Aristotele dà conto del comportamento e della coerenza del sublunare. La distanza tra il divino e il sublunare aristotelici non è inferiore a quella tra l'intelligibile e il sensibile platonici. Ma esiste un mondo, se così si può dire, tra l'imitazione aristotelica delle realtà superiori da parte degli enti di quaggiù e la partecipazione platonica delle realtà inferiori alle realtà eminenti. Per quanto imperfette, le sostanze terrestri non hanno una realtà derivata, non sono la semplice ombra proiettata dal mondo ideale, e meritano dunque che le si consideri in se stesse. Tanto più che ciò che imita può dirci qualcosa su ciò che viene imitato.

È precisamente perché l'universo, e in particolare la nostra regione sublunare, non è un'emanazione né una copia di dio che la metafisica non si riduce a teologia, e che abbiamo bisogno di un discorso sull'essere (*ontologia*). L'assoluta semplicità di dio fa sì che egli non abbia bisogno di tale discorso, ma gli enti non divini si caratterizzano per la loro scissione e dispersione. Questo è quanto rivela proprio il discorso che

facciamo sulle cose. In effetti, esso combina elementi di diverso statuto. Non se ne erano resi conto i Sofisti, i quali, come affermava già l'*Eutidemo* di Platone, sostenevano che istruire Clinia fosse far sparire il Clinia insipiente, e dunque uccidere Clinia. E lo ignoravano anche Antistene e gli Eleati, per i quali ogni predicazione era necessariamente tautologica, e per i quali dire di una cosa che è, e non che «c'è», significa dire dell'essere che non è. Queste difficoltà, che avevano affascinato, vale a dire parzialmente paralizzato, i pensatori greci fino a Platone, sono risolte da Aristotele grazie alla distinzione tra essenza e accidente. Nella frase «Clinia è sapiente», «Clinia» denota l'essenza (*ousia*), che può essere affetta da diversi accidenti, come «sapiente», «bianco», «qui». È questo il versante ontologico della dottrina delle categorie; quanto all'impossibilità del movimento, il quale, secondo gli Eleati, tornerebbe a far procedere l'ente dal non ente, Aristotele la risolve attraverso la distinzione tra atto e potenza: l'insipiente Clinia è sapiente in potenza. Ma a questa distinzione si accompagna una condizione che mostra come Aristotele tenga conto pienamente dell'obiezione eleatica: l'atto è radicalmente anteriore alla potenza. L'embrione, per esempio, diventa un bambino e il bambino diventa un adulto perché contiene in potenza le caratteristiche che gli ha trasmesso un uomo adulto. «L'uomo genera l'uomo» perché vi sono sempre stati uomini, cosa che Aristotele a volte traduce dicendo che l'uomo è *per natura* anteriore al bambino, anche se questo bambino è cronologicamente anteriore all'adulto che sarà.

Dunque «vi è una scienza che studia l'essere in quanto essere e ciò che inerisce all'essere di per sé» [*Metafisica*, 1003 a 21, ed. it. p. 262]. Per noi questo non è esente da difficoltà, tra cui il fatto che l'essere, dice Aristotele, non è un genere che potrà essere diviso in specie, come, per esempio, il genere «figura» può essere diviso in «figure rettilinee» e «figure curvilinee». Già Platone, nel *Sofista*, era stato costretto a riconoscerlo parzialmente, e a fare dell'essere una sorta di genere «trasversale». Ora, una delle caratteristiche fondamentali dell'epistemologia aristotelica è che vi è una scienza per ogni genere. Questo vuol dire in particolare che se la figura e il suono sono due generi diversi, le proposizioni della scienza delle figure (geometria) non sono trasferibili a quelle dei suoni (acustica) se non per analogia, come quando si dice che il tale suono è «acuto». Tentare di descrivere la «scienza dell'essere» in termini strettamente «scientifici», dunque, non può che essere inadeguato. Si tratta qui del fantasma di quella scienza universale che fino ad allora aveva preteso di essere la filosofia, e della quale Aristotele fu il primo a rifiutare la possibilità?

Aristotele ha dotato di due contenuti complementari questa scienza

dell'essere in quanto essere. Nel libro IV della *Metafisica*, dove ne pone l'esistenza, le assegna come oggetto i grandi principî comuni a tutte le scienze, tra cui il principio di non contraddizione, che viene stabilito in modo «dialettico», vale a dire mostrando che il discorso dell'avversario di questo principio è impossibile. Ma altrove nel medesimo libro, e soprattutto nei libri cosiddetti «centrali» della *Metafisica* (i libri VII, VIII e IX), Aristotele riconduce lo studio dell'essere a quello della prima delle sue categorie, la sostanza, o essenza (*ousia*). Questa «ousiologia» è propriamente il cuore della metafisica aristotelica. L'*ousia* si caratterizza per tre proprietà essenziali: è per sé, è separata, è «causa e principio». Più realtà possono, in gradi diversi, aspirare al titolo di *ousia*. Si possono considerare come *ousiai* l'universale e il genere, ma solo in senso secondario, perché l'universale non ha che un'esistenza razionale, e su questo punto la rottura con Platone è molto netta. In un certo senso, anche la materia è *ousia*, ma la materia non sussiste per sé, e le *ousiai* che cogliamo più immediatamente nella nostra esperienza concreta – le sostanze sensibili – sono quelle che sono in virtù della loro forma, più che della loro materia. La sola forma tuttavia non è pienamente *ousia*, perché descrivere solo per la loro forma le unità ontologiche che sono le sostanze naturali è dare una conoscenza schematica (per designare la forma Aristotele impiega anche *eidos*, che indica la visibilità di una cosa, e *schēma*, che rimanda al suo contorno); esiste infatti una relazione complessa e non arbitraria tra forma e materia: qualunque cosa non può essere fatta di qualunque cosa. Ciò che è più propriamente detto *ousia* è ciò che Aristotele chiama con una formula che ha custodito gran parte del suo mistero: il *ti en einai*. Questa espressione, che i Medievali hanno tradotto con *quiddità*, sembra essere una interrogazione in qualche modo sostantivata, come è anche il caso dell'espressione *to ti estin* («il che cos'è») che serve a designare l'essenza di una cosa. Ma in rapporto al *ti estin*, il *ti en einai* indica una proprietà di grado superiore. Negli *Analitici secondi* Aristotele scrive che il *ti en einai* è «costituito dagli elementi propri del *ti estin*», o, secondo la correzione proposta da un editore moderno, «ciò che vi è di proprio tra le cose che sono nel *ti estin*» (92 a 7).

Aristotele tuttavia dichiara che il *ti en einai* delle sostanze naturali non contiene la loro materia, perché la materia è, in qualche misura, accidentale. Così la *quiddità* di un ente naturale (sensibile) non fa parte di questo ente, è una cosa diversa da esso. Portando fino in fondo il paradosso, almeno quello dell'espressione, il *ti en einai* di una cosa è quella cosa in modo, in certo senso, più reale di quella cosa stessa, così come l'anima, atto vitale del corpo animato, è il vivente in modo più reale che il corpo animato stesso. Così il platonismo viene davvero *rovesciato*: esi-

stono cose che sono questa cosa in modo piú reale di questa cosa che vedo e tocco; ma non sono al di fuori e al di sopra di essa.

Il caso dell'anima è interessante. Nel suo trattato *Sull'anima*, Aristotele ha accuratamente lasciato da parte i problemi che tutta la tradizione filosofica si attendeva verosimilmente di veder trattati, e in particolare il problema dell'immortalità dell'anima. L'anima è un contenitore delle «facoltà» che fanno sí che un animale, per esempio, che possiede un corpo adeguatamente costituito a questo scopo, sia capace di crescere e riprodursi, di discriminare le informazioni offerte dall'ambiente e di agire al suo interno. Cosí essa è *piú definitoria* del corpo vivente che non il corpo vivente stesso, perché rappresenta le *cause* delle manifestazioni vitali. E questo la conoscenza anatomica e fisico-chimica degli organi, dei tessuti e cosí via non lo fa.

Nonostante tutto ciò, il mondo sublunare non è il dominio degli enti naturali soltanto. È anche quello degli animali capaci di deliberazione e scelta razionale che si chiamano uomini. L'inizio della *Politica* di Aristotele ha un'eco che potremmo chiamare sociobiologica: la tendenza dell'uomo ad associarsi in città vi è descritta come il prolungamento delle altre tendenze naturali che portano all'unione sessuale in vista della riproduzione e all'associazione tra un individuo inferiore e uno superiore. Tuttavia, la «regione delle cose umane» è governata da regole proprie e la «filosofia pratica» non propone una trasposizione in questo campo delle leggi elaborate nell'ambito della conoscenza teoretica. Anche qui siamo lontani da Platone. Per stabilire le caratteristiche proprie della filosofia pratica di Aristotele ci limiteremo a esaminare due nozioni chiave, quella di «virtú» e quella di «costituzione eccellente».

La traduzione di *areté* con «virtú», sebbene abbia dalla sua parte una lunga tradizione, resta tuttavia pericolosa a causa delle connotazioni di quest'ultimo termine. Per Aristotele l'*areté* è l'eccellenza di qualcosa, e afferma che si può parlare dell'*areté* di un attrezzo o di un cavallo. Ciononostante, è soprattutto in ambito etico che egli utilizza questo termine; ora, «etica» deriva da *ēthos* (il carattere), che a sua volta, ci dice Aristotele, «viene da una leggera modificazione di *ethos*», termine che indica il modo abituale di essere che risulta dalla pratica e dall'educazione: se qualcuno, a partire dall'infanzia, prende l'abitudine di essere intemperante, l'intemperanza diventerà un suo modo di essere abituale, quasi naturale. La virtù etica sarà dunque un modo di essere virtuoso, radicato nel soggetto umano da una lunga pratica. Aristotele riconosce che la sregolatezza e il vizio possono procurare soddisfazioni, ma pone a fondamento della propria etica che la virtù, che suppone la moderazione de-

gli impulsi e la padronanza di sé, sia la componente principale della felicità (*eudaimonia*) – la principale, perché ve ne sono altre, dal momento che nessuno può essere felice nella sofferenza o nella miseria. Ora, la felicità è il *fine naturale* dell'essere umano. Per gli uomini, dunque, essere virtuosi è darsi il massimo delle possibilità di realizzare pienamente la propria natura umana. Nella maggioranza dei casi, tuttavia, gli uomini non adottano spontaneamente una condotta virtuosa, e la miglior maniera di portarli a conformarsi a quella che, in fondo, è la loro natura, è costringerli alla virtù imponendo loro fin dall'infanzia delle «buone abitudini». Contrariamente però al peccatore cristiano, per il quale la pratica della virtù non elimina la tentazione, e che si trova di fatto aggogato a un vago obiettivo di padronanza di sé, il virtuoso aristotelico, una volta installato nella virtù, non è più tentato dal vizio, perché la virtù gli procura la felicità, che è il suo fine naturale. Allora, come ha ben mostrato Pierre Aubenque nel suo *Prudence chez Aristotle*, sebbene Aristotele rifiuti il relativismo etico – esistono, di fatto, un bene e un male –, egli rifiuta anche di porre delle norme morali oggettive assolute. Il virtuoso, l'uomo padrone di se stesso che estende al massimo le capacità della propria natura umana, non si conforma a delle norme, ma è lui stesso la norma. Il saggio stoico, che è sempre nel bene perché esiste un modo saggio di far tutto, ivi compreso il mentire o l'uccidere, non è lontano: il saggio è la norma dell'azione virtuosa perché lui solo può determinare ciò che deve fare, a chi, in quale momento e con quali mezzi.

Questa breve esposizione mostra l'importanza dell'*educazione* per l'acquisizione della virtù. Per Aristotele, come per Platone, l'educazione è una questione essenzialmente *politica*. È il vivere sotto delle buone leggi che permetterà di instaurare nei cittadini, e soprattutto nei loro figli, delle buone abitudini capaci di condurli alla virtù. È dunque dal *legislatore* che, in ultima istanza, dipendono la virtù, e quindi la felicità, pubbliche. Ma l'esercizio stesso della virtù, e non la sua semplice acquisizione, è politico, perché contro le teorie convenzionaliste del legame sociale, Aristotele sostiene il carattere naturalmente politico dell'uomo. Ciò vuol dire che la città, nel senso greco del termine, è per l'individuo il luogo della sua perfezione. Sono dunque escluse da questa perfezione tutte le persone, e tutti gli individui, che non possono vivere nella città. Per molto tempo gli interpreti hanno travisato la filosofia politica di Aristotele. Non si può concludere, per esempio, con il pretesto che Aristotele si distacca dal progetto platonico di «città ideale», che egli rinunci all'eccellenza politica. Ogni città, per rendere virtuosi e dunque felici i suoi cittadini, deve dotarsi di una costituzione eccellente. Solo che per Aristotele l'eccellenza è multipla. A seconda delle

caratteristiche psicologiche – le quali dipendono da numerosi fattori, tra cui il clima – e storiche del popolo considerato, vi è una particolare costituzione che potrà condurlo alla virtù. A un popolo appena uscito da una società patriarcale conviene la monarchia, purché essa consacri la preminenza di un uomo che si distingua dagli altri per la sua virtù. Ma il buon re è colui che estende la virtù e la felicità al corpo sociale. Da qui nasce la fine della monarchia. Perché quando le persone virtuose arrivano a formare un gruppo minoritario ma molto importante sarà *ingiusto* che continuino a obbedire a un re al quale sono pari per virtù. Sarà giusto, invece, che prendano in mano gli affari della città e vi stabiliscano un'*aristocrazia*. Quando il più gran numero di cittadini meriterà, per la sua virtù, di esercitare il potere, si dovrà stabilire una *politeia*, termine che per Aristotele designa di volta in volta: la costituzione, qualunque essa sia; il fatto stesso di vivere nella città; quella forma particolare di costituzione nella quale un gruppo importante di cittadini virtuosi detiene il potere. Quest'ultima forma di governo si può tradurre con «governo costituzionale». È dunque chiaro che le leggi corrispondono alle costituzioni, e non il contrario: quella legge di distribuzione della ricchezza che, per esempio, sarà giusta in un governo costituzionale, sarebbe del tutto inaccettabile in una monarchia. A ognuna delle costituzioni eccellenti, tuttavia, corrisponde una forma deviata: la tirannia, l'oligarchia e la democrazia, che noi chiameremmo demagogia. In questi regimi, l'uomo o il gruppo al potere governa a proprio vantaggio e non «in vista del vantaggio comune»: si perde così lo scopo stesso della politica, cioè lo sviluppo della virtù tra un gruppo di cittadini liberi e uguali.

Per Aristotele, il filosofo non deve governare. Non deve nemmeno legiferare. Al contrario, può contribuire a formare il legislatore che dovrà stabilire una costituzione eccellente o rettificare una costituzione viziosa per portarla all'eccellenza. È principalmente per questo che Aristotele ha scritto i suoi trattati etici e politici. L'Accademia platonica intendeva produrre dei regnanti. Il Liceo di Aristotele si accontenta di formare dei professori di virtù politica.

La discendenza e l'influenza di Aristotele furono immense. Malgrado la breve eclissi conosciuta dalla sua opera, l'Antichità non smise mai di considerarlo come uno dei «genii divini» della filosofia, per usare le parole di Cicerone. Già la riorganizzazione del sapere e della ricerca scientifica compiuta ad Alessandria nel III secolo a. C. porta un segno incontestabilmente aristotelico. E anche se dopo il VII secolo l'opera di Aristotele fu quasi interamente sconosciuta ai pensatori dell'Occidente

latino, essa rappresentò il principale motore di sviluppo della filosofia e della scienza arabe attraverso le traduzioni arabe e siriane, che nel XII secolo cominciarono a essere a loro volta tradotte in latino. La riscoperta dell'opera greca di Aristotele nel XIII secolo diede origine alla scolastica di Alberto il Grande e di Tommaso d'Aquino, e fu una rivoluzione della quale ancora oggi è difficile misurare completamente la portata. È con o contro Aristotele, ma mai senza di lui, che si costruiranno la filosofia e le scienze moderne. Ma più che la sopravvivenza, riconosciuta o inconfessata, di questa o quella dottrina aristotelica, è un modo di pensare che Aristotele ha lasciato alle generazioni successive. Se è vero, come voleva il poeta Coleridge, che l'umanità si divide tra platonici e aristotelici, tutta la storia del pensiero potrebbe essere vista come il fronteggiarsi, a volte pacifico, altre volte bellicoso, del «pensiero platonico» e del «pensiero aristotelico». Quest'ultimo potrebbe essere definito da molte costanti: rispetto del reale concreto, in cui l'osservazione è alla base di tutte le elaborazioni teoriche ulteriori; autonomia di questo reale, che porta in se stesso le regole della sua intelligibilità; articolazione sistematica di diversi ambiti che conservano la propria razionalità. L'ebbrezza teorica provocata dalla nascita della fisica nel XVII secolo ha certamente imposto all'aristotelismo un purgatorio teorico di tre secoli. L'epoca presente, al contrario, gli è propizia: è un'ispirazione aristotelica che molti studiosi di oggi ritrovano alla base delle loro imprese teoriche.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

- ARISTOTELE, *Fisica*, in Id., *Opere*, vol. III, trad. it. di A. Russo, Roma-Bari 1973.
Id., *Metafisica*, trad. it. di C. A. Viano, Torino 1974.
Id., *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, Napoli 1982.

Testi e altre traduzioni:

- ARISTOTELE, *Opera*, a cura di I. Bekker, 5 voll., Berlin 1832-70.
Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Roma-Bari 1973.
Id., *The Complete Works of Aristotle*, a cura di J. Barnes, Princeton 1995.
ARISTOTELE, *Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Napoli 1969.
Id., *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Bologna 1970.
Id., *Categorie*, a cura di D. Antiseri, Bergamo 1971.
Id., *Confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, Milano 1995.

- ID., *Corpus biologique*, trad. fr. di P. P. Louis, Paris 1956-73.
 ID., *De caelo*, a cura di O. Longo, Firenze 1962.
 ID., *De ideis*, a cura di D. Harlfinger, in W. Leszl, *Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Firenze 1975.
 ID., *De interpretatione*, in E. Riondato, *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova 1957.
 ID., *De l'âme*, trad. fr. di R. Bodéüs, Paris 1993.
 ID., *Della filosofia*, a cura di M. Untersteiner, Roma 1963.
 ID., *Dell'arte poetica*, a cura di G. Gallavotti, Milano 1974.
 ID., *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Milano 1992.
 ID., *De motu animalium*, a cura di L. Torracca, Napoli 1958.
 ID., *Du ciel*, trad. fr. di P. Moraux, Paris 1965.
 ID., *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, a cura di E. Berti, Padova 1967.
 ID., *Ethique à Eudème*, trad. fr. di V. Décarie, Paris 1978.
 ID., *Ethique à Nicomaque*, trad. fr. di J. Tricot, Paris 1959.
 ID., *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano 1979.
 ID., *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Torino 1999.
 ID., *La costituzione degli ateniesi*, a cura di G. Lozza, Milano 1991.
 ID., *La costituzione degli Ateniesi*, a cura di A. Santoni, Bologna 1999.
 ID., *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori, Napoli 1976.
 ID., *La Métaphysique*, trad. fr. di J. Tricot, Paris 1953.
 ID., *L'anima*, a cura di G. Movia, Napoli 1979.
 ID., *La Politique*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris 1993.
 ID., *Le categorie*, a cura di M. Zanatta, Milano 1989.
 ID., *Le parti degli animali*, a cura di L. Torracca, Padova 1961.
 ID., *Mecanica*, a cura di M. E. Bottecchia Dehò, Padova 1982.
 ID., *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino 1974.
 ID., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 1993.
 ID., *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, Napoli 1982.
 ID., *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Torino 1972.
 ID., *Organon*, trad. fr. di J. Tricot, Paris 1936-39.
 ID., *Parva naturalia*, a cura di A. L. Carbone, Milano 2002.
 ID., *Physique*, trad. fr. di P. Pellegrin, Paris 1997.
 ID., *Poetica*, a cura di D. Lanza, Milano 1992.
 ID., *Politica*, a cura di D. Lanza, Milano 1991.
 ID., *Problemi di fonazione acustica*, a cura di G. Marengi, Napoli 1962.
 ID., *Problemi di medicina*, a cura di G. Marengi, Milano 1966.
 ID., *Rhetorica*, a cura di M. Dorati, Milano 1996.
 ID., *Rhetorique*, 3 voll., trad. fr. di M. Dufour e A. Wartelle, Paris 1932-73.
 ID., *Topici*, a cura di A. Zadro, Napoli 1974.

ID., *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, Napoli 1974.

ID., *Works*, 23 voll., a cura di AA.VV., Cambridge Mass. 1938-55.

Studi citati nell'edizione francese:

AUBENQUE, P.

1962 *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris.

1963 *La prudence chez Aristote*, Paris.

BARNES, J.

1969 *Aristotle's theory of demonstration*, in «Phronesis» 14, pp. 123-52.

DÜRING, I.

1966 *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (trad. it. *Aristotele*, Milano 1976).

GOLDSCHMIDT, V.

1982 *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris.

GOTTHELF, A. e LENNOX, J. A.

1987 (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge Mass.

GRANGER, G. G.

1976 *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris.

HAMELIN, O.

1920 *Le système d'Aristote*, Paris.

IRWIN, T.

1988 *Aristotle's First Principles*, Oxford.

JAEGER, W.

1932 *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin (trad. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935).

LE BLOND, J.-M.

1939 *Logique et méthode chez Aristote*, Paris.

LEAR, J.

1988 *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge Mass.

PATZIG, G.

1963 *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen.

PELLEGRIN, P.

1982 *La classification des animaux chez Aristote*, Paris.

ROBIN, L.

1908 *La théorie platonicienne des Idées des Nombres d'après Aristote*, Paris.

Aggiornamenti e integrazioni:

AA.VV.

1970 *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova.

ANNAS, J.

1993 *The Morality of Happiness*, New York - Oxford (trad. it. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1998).

- BAFFIONI, C.
1981 *Il libro IV dei Meteorologica di Aristotele*, Napoli.
- BARNES, J.
1982 *Aristotle*, London (trad. it. *Aristotele*, Torino 2002).
- BELL, I.
2004 *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Sankt Augustin.
- BERTI, E.
1962 *La filosofia del primo Aristotele*, Padova.
1965 *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova.
1975 *Studi aristotelici*, L'Aquila.
1977a *Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova.
1977b (a cura di), *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma.
1979 *Profilo di Aristotele*, Roma.
1989 *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari.
2004 *Nuovi studi aristotelici*, Brescia.
- BIGNONE, E.
1973 *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze, 2^a ed.
- CALOGERO, G.
1968 *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, 2^a ed.
- CAMBIANO, G. e REPICI, L.
1993 *Aristotele e la conoscenza*, Milano.
- CAMPESE, S.
1977 *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli.
- CAPOZZI, G.
1974 *Giudizio, prova e verità. I principi della scienza nell'analitica di Aristotele*, Napoli.
- CASSIN, B.
1997 *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris.
- CENTRONE, B.
2005 *Il libro Iota della "Metafisica" di Aristotele*, Sankt Augustin.
- CHARLES, D.
2000 *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford.
- DONINI, P. L.
1965 *L'etica dei "Magna Moralia"*, Torino.
- DUBOIS, M. J.
1998 *Aristote: livre des acceptions multiples: commentaire philosophique*, Saint-Maur.
- EVERSON, S.
1997 *Aristotle on Perception*, Oxford.
- FREDE, M. e CHARLES, D.
2000 (a cura di), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford.

- FREELAND, C. A.
1998 *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park Pa.
- FREUDENTHAL, G.
1995 *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford.
- GIORDANI, A.
1995 *Tempo e struttura dell'essere: il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Milano.
- GROSS, A. G. e WALZER, A. E.
2000 *Rereading Aristotle's Rhetoric*, Illinois.
- KRAUT, R.
2001 *Aristotle Political Philosophy*, Oxford.
- LANG, H.
1998 *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, Cambridge - New York.
- LENNOX, J. G.
2001 *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge.
- LUCCHETTA, G.
1990 *Scienza e retorica in Aristotele*, Bologna.
- LUKASIEWICZ, J.
1951 *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford (trad. it. *La sillogistica di Aristotele dal punto di vista della moderna logica formale*, Brescia 1970).
1987 *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Naukowe (trad. it. *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Macerata 2003).
- MANN, W.-R.
2000 *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and Their Context*, Princeton.
- MARGEL, S.
1999 *Le concept de temps: étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles.
- MARUZZI, M.
1998 (a cura di), *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Torino.
- MIGNUCCI, M.
1965 *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze.
- NATALI, C.
1974 *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila.
- NISTERS, T.
2000 *Aristotle on Courage*, Bern - Frankfurt am Main.
- PAREYSON, L.
1950 *Il verisimile nella Poetica di Aristotele*, Torino.
- PRIMAVESI, O.
1996 *Die Aristotelische Topik: ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München.

REALE, G.

1961 *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano.

REEVE, C. D. C.

2000 *Substantial Knowledge: Aristotle's "Metaphysics"*, Indianapolis Ind.

REINHARDT, T.

2000 *Das Buch E der Aristotelischen Topik: Untersuchungen zur Echtheitsfrage*, Göttingen.

RIONDATO, E.

1957 *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova.

1961 *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova.

ROSS, W. D.

1923 *Aristotle*, London (trad. it. *Aristotele*, Bari 1946).

ROSSITTO, C.

2000 (a cura di), *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli.

RUGGIU, L.

1968 *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia.

RUSSO, A.

1962 *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli.

SCHMIDT, K. J.

2000 *Die modale Syllogistik des Aristoteles: eine modalprädikatenlogische Interpretation*, Paderborn.

SEVERINO, E.

1965 *Il principio di non contraddizione: il libro quarto della Metafisica di Aristotele*, Brescia.

1987 *Aristotele, i principi del divenire*, Brescia.

SFENDONI-MENTZOU, D.

2000 (a cura di), *Aristotle and Contemporary Science*, Bern - Frankfurt am Main.

SHERMAN, N.

1999 *Aristote's Ethics*, Oxford.

SIMPSON, P.

1998 *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill N.C.

STEVENS, A.

2000 *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris.

TOTH, I.

1997 *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria: prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel Corpus Aristotelicum nel loro contesto matematico e filosofico*, Milano.

VATTIMO, G.

1961 *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino.

VIANO, A.

1955 *La logica di Aristotele*, Torino.

WEDIN, M. V.

2000 *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford.

WHITAKER, C. W. A.

1996 *Aristotle's De interpretatione: Contradiction and Dialectic*, Oxford.

WILSON, M.

2000 *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, Toronto.

ZADRO

1979 *Tempo ed enunciati nel "De interpretatione" di Aristotele*, Padova, 2^a ed.

► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; Figure di filosofo; Figure di politico; Fisica; La conoscenza; La dimostrazione e l'idea di scienza; L'essere e le regioni dell'essere; L'etica; Logica; Osservazione e ricerca; Poetica; Retorica; Teologia e divinazione; Teorie della religione; Teorie del linguaggio.

Vol. II Aristotelismo; Euclide di Alessandria.

DAVID FURLEY

Democrito

La teoria atomista della materia fu inventata intorno alla fine del v secolo a. C., pressappoco all'epoca della nascita di Platone. Gli autori antichi attribuivano questa invenzione a due uomini: Leucippo e Democrito. Per noi, il primo non è molto più di una figura misteriosa. Non ne conosciamo né il luogo né la data di nascita, e il materiale conservatosi non permette di distinguere i contributi originali di Leucippo da quelli di Democrito (meglio conosciuto e citato molto più spesso), né cercheremo di farlo in questo saggio.

Platone non nomina mai Democrito – omissione tanto più notevole in quanto l'atomismo democriteo non gli era sconosciuto, come mostra il *Timeo*. Quanto ad Aristotele, ne discute frequentemente le teorie, e se talvolta gli accade di associarlo a Leucippo, solitamente si limita a menzionare Democrito. Simplicio si rifà a una monografia aristotelica intitolata *Democrito*; ma anche Teofrasto, Eraclide Pontico, Epicuro, il suo discepolo Metrodoro e lo stoico Cleante avevano scritto libri con questo titolo. Secondo Diogene Laerzio, cinquantadue libri di Democrito furono ordinati in «tetralogie» da Trasillo (che sottopose allo stesso trattamento l'opera di Platone): due dedicate all'etica, quattro alla fisica, tre alla matematica, due alla musica, due a questioni di tecnica. Ma esisteva anche una miscellanea di scritti non classificati.

Nessuno di questi libri ci è pervenuto. La tradizione atomista, rappresentata da Democrito e poi da Epicuro, cozzava brutalmente con gli interessi di coloro che ci hanno trasmesso la loro selezione dell'eredità classica, in particolare i letterati cristiani. La nostra conoscenza di Democrito si fonda così su citazioni o riassunti scritti da altri autori, spesso ostili al suo pensiero, anche se vale la pena di notare che Aristotele e Teofrasto trattarono le sue teorie con grande rispetto, nonostante le divergenze.

Nato ad Abdera verso il 460 a. C., Democrito visse molto a lungo. Secondo numerose testimonianze, avrebbe compiuto numerosi viaggi nell'arco della sua vita – in Egitto, in Persia, a Babilonia, presso «i Cal-

dei», in Etiopia giungendo fino in India. Si racconta che il suo soggiorno ad Atene gli avrebbe ispirato questo commento: «Ma lí nessuno mi ha riconosciuto». Il suo carattere allegro, sul quale le fonti tarde si attardarono sempre più volentieri, finì per renderlo noto (in contrapposizione a Eraclito) come «il filosofo che ride», ed è così che lo rappresentano i suoi ritratti.

La fama di Democrito dipende dal fatto che il suo nome resterà per sempre associato alla teoria secondo la quale l'universo è composto di atomi (dal punto di vista etimologico, un «atomo» è «ciò che non può essere tagliato») e vuoto. Gli argomenti con cui la sosteneva erano di ordine metafisico, e non poggiavano quasi per nulla sulla percezione sensibile. Secondo Aristotele, Democrito provava che in fisica gli atomi sono necessari nel modo seguente. La contraddittoria della proposizione «Gli atomi esistono» porta a sostenere che «Tutti i corpi possono essere divisi all'infinito in parti sempre più piccole». Supponiamo dunque che un corpo finito abbia effettivamente subito questa divisione. Cosa ne resterà? Né corpuscoli di una qualche misura finita (questo contravverrebbe all'ipotesi che la divisione sia stata condotta all'infinito), né punti senza dimensione (poiché punti siffatti non potrebbero costituire un corpo). Tanto meno la divisione potrebbe portare a un nulla puro e semplice. Dobbiamo dunque ammettere che gli atomi esistono, cioè esistono dei corpi di dimensione finita che per principio non possono essere suddivisi (questo argomento è esplicitamente attribuito a Democrito nel trattato *Sulla generazione e la corruzione*, 316 a 111 sgg.).

Tra i moderni, la natura dell'atomismo democriteo ha dato luogo a numerose controversie. A grandi linee, le posizioni sostenute possono essere ricondotte a due tesi inconciliabili. Per gli uni, l'argomento che abbiamo esposto non si applica che ai «corpi», e non alla divisione teorica o matematica: si può tranquillamente parlare di metà o di quarti di atomo. Per i sostenitori della seconda interpretazione, l'atomo è una quantità teorica minimale, vale a dire un punto, ma un punto dotato di grandezza.

L'una e l'altra lettura presentano vantaggi e inconvenienti. La prima permette di comprendere facilmente come, conformemente alle esigenze della teoria, un atomo di questo tipo possa avere la forma di una A e un altro di una H. Quanto alla seconda interpretazione, ha sulla prima il vantaggio di rispondere all'argomento eleatico dal quale chiaramente deriva; inoltre, il ragionamento così come lo espone Aristotele si applica altrettanto bene alla quantità matematica come agli atomi della fisica. In realtà, altrove (*Sul cielo*, 303 a 20) Aristotele scrive che le tesi dei sostenitori dei corpuscoli atomici contrastano con le scienze mate-

matiche. Quest'affermazione potrebbe sembrare conclusiva, poiché un atomo che sia indivisibile solo fisicamente non crea alcun problema alla matematica; ma Aristotele ha una posizione tutta sua a riguardo, dal momento che, secondo lui, una «grandezza» non può essere che corporea).

Vi sono alcune indicazioni, al tempo stesso scarse e ambigue, secondo le quali Democrito avrebbe elaborato una geometria che non si fondava sulla divisibilità all'infinito. Per esempio Plutarco (*Sulle nozioni comuni contro gli Stoici*, 1079 E sgg.) discute a lungo un problema sollevato da Democrito: se si seziona un cono per mezzo di un piano parallelo alla base, cosa possiamo dire dei due piani di sezione così ottenuti? Se sono uguali, il cono non si distingue più dal cilindro. Se sono disuguali, la superficie del cono forma una scala in cui ciascun gradino ha un atomo di spessore, anche se, poiché ciascuno di questi atomi resta al di là della nostra soglia di percezione, la superficie del cono appare liscia. È possibile che Democrito intendesse sostenere questa seconda alternativa e suggerire che al di là della nostra soglia di percezione le grandezze geometriche si compongono di indivisibili. La questione rimane aperta, ma la maggioranza degli specialisti oggi sembra ritenere che gli atomi di Democrito siano dei corpi fisici, e che egli ammettesse la possibilità di dividere l'estensione matematica all'infinito.

L'atomo di Democrito è dotato di un insieme di proprietà strettamente limitato, comprendente la figura, la dimensione e probabilmente il peso. Invece non ha colore, né calore, né gusto, né alcun'altra qualità di questo tipo. Non esiste atomo di ferro che in quanto tale si distingua da un atomo d'acqua. Per ciò che riguarda la dimensione, alcune fonti affermano che essa può essere enorme, e che un atomo può essere «grande quanto un mondo» (Aezio, 1.3.285 D); detto questo, è evidente che tutti gli atomi del nostro universo sono al di là della nostra soglia di percezione. Quanto alla figura, essa può variare da un atomo all'altro, poiché i composti atomici assumono qualità sensibili diverse in funzione della varietà degli atomi che li compongono. Altrove (*La generazione e la corruzione*, 315 b 8) Aristotele precisa che le varietà sensibili dei composti sono infinite, e che di conseguenza le diverse figure atomiche sono di numero infinito.

Il peso è una proprietà che pone diversi problemi. Secondo Aristotele e Teofrasto, esso varia in rapporto alla dimensione degli atomi; secondo il dossografo Aezio, invece, gli atomi democritei non avrebbero alcun peso. Alcuni interpreti accolgono quest'ultima indicazione: ai loro occhi, il peso è una proprietà che si manifesta solo quando gli atomi compiono certi tipi di movimento. La testimonianza di Aezio è isolata, ma non è sufficiente scartarla per poter determinare senza difficoltà ciò

che Democrito intendeva per «peso». Aristotele definirà il peso come la tendenza dei corpi a muoversi verso il centro dell'universo. Ma l'universo democriteo, che è infinito, non ha centro. Più tardi ancora, Epicuro lo identificherà come la tendenza di tutti gli atomi a seguire traiettorie parallele in una certa direzione attraverso il vuoto infinito. Questa teoria poggia sulla credenza che la terra sia più o meno piatta: la direzione «verso il basso» è semplicemente quella di un corpo in caduta libera, perpendicolare alla superficie della terra. Anche Democrito credeva che la terra fosse piatta, ed è ragionevole pensare che la sua teoria del peso fosse la stessa di quella di Epicuro. Alcuni studiosi quindi ritengono che il peso di un atomo democriteo sia equivalente alla resistenza che esso oppone agli urti nel corso delle sue collisioni con gli altri atomi. Ma nessuna di queste soluzioni ha ancora raccolto favori unanimi.

Certo è che per Democrito gli atomi si muovono in tutte le direzioni, si urtano, rimbalzano e formano progressivamente un composto ogniqualvolta si incontrano con figure e dimensioni compatibili. I mondi si formano come segue. Nel vuoto infinito, un'infinità di atomi si muove in tutte le direzioni. A volte, un certo numero di essi si raccoglie in un «grande vuoto» nel quale si forma un vortice. Questo produce in superficie una sorta di pellicola o membrana esterna (forse per analogia con lo sviluppo di un embrione). Un insieme di atomi si trova così confinato in un volume finito. Il movimento vorticoso provoca un raggruppamento di atomi secondo le loro figure e dimensioni (come i sassi del greto di un fiume sono a poco a poco smistati dal flusso e riflusso del frangersi delle onde). Gli atomi più pesanti tendono al centro e formano una Terra simile a un disco piatto (secondo alcuni testi, non rotonda, ma oblunga), mentre i più leggeri e mobili, risospinti verso l'esterno, formano l'atmosfera e i cieli. Questa concezione solleva un problema che angustió molti filosofi antichi fino all'epoca di Epicuro: poiché la terra è pesante, e un pezzo di terra lanciato da una certa altezza ricade al suolo dal quale proviene, perché allora tutta la Terra non precipita nell'aria che si trova sotto di essa? Democrito, come la maggioranza degli altri pensatori, rispondeva che ciò si doveva alla sua larghezza: la Terra fluttua sull'aria come può fluttuare un piatto su una distesa d'acqua, che però affonderà se lo si inclina.

Sebbene i testi conservati non entrino nei dettagli della cosmogonia democritea, alcuni punti possono essere considerati come dati. Innanzitutto, essendo l'universo infinito, a partire dal processo che si è descritto potrebbe formarsi un numero qualunque di mondi, dal che si conclude che i mondi sono di numero infinito (Leucippo e Democrito furono probabilmente i primi a sostenere questa tesi, che alcuni tuttavia

attribuiscono anche ad Anassimandro e ad altri Presocratici). Inoltre, tutti i composti atomici, compresi i mondi, nascono da collisioni dovute al caso, e finiscono per distruggersi quando gli atomi che li compongono si disperdono. Infine, creazione e distruzione sono imputabili alla «necessità», nel senso che devono prodursi ogniqualvolta gli atomi presentino le disposizioni appropriate; non vi è traccia (e questo è essenziale) di un destino o di un piano provvidenziale.

È un peccato che nessuno dei testi dedicati alla formazione del cosmo ci sia pervenuto. In mancanza di fonti, il desiderio pressante di descrivere in dettaglio le teorie di Democrito a riguardo ha condotto gli specialisti ad attribuirgli un gran numero di testi: tra gli altri, alcune sezioni del terzo libro delle *Leggi* di Platone, i primi capitoli di Diodoro Siculo, il quinto libro di Lucrezio. Ma a queste attribuzioni mancano argomenti decisivi.

Nel sistema democriteo, nessuno dei componenti fondamentali del mondo è percepibile: Democrito ci chiede di accettare che la ricca varietà qualitativa che i nostri sensi percepiscono nel mondo non esista nella «realtà», che consisterebbe solo di atomi e vuoto. I termini che usa accentuano ulteriormente il paradosso: egli cita infatti tra i componenti di base dell'universo a volte «il pieno» e «il vuoto», altre volte «gli esseri» e «il non essere». Tale vocabolario rinvia agli eleati Parmenide e Melisso, ma con una importante differenza. Per costoro, in effetti, «ciò che non è» è il nulla, e parlarne significa non dire niente di razionale. Leucippo e Democrito, invece, riconoscono un qualche tipo di essere a «ciò che non è»: esso è privo di ogni proprietà tranne l'estensione, è solo ciò che separa le une dalle altre le diverse parti dell'essere, è opposto a questi «esseri» che sono i corpuscoli atomici, ma nondimeno Democrito afferma che beneficia di un qualche tipo di essere.

Questo dualismo segna un passo indietro rispetto alla più ricca ontologia dei predecessori di Democrito. Anassagora aveva incluso un gran numero di entità fisiche tra i componenti di base dell'universo, riservando un posto a parte a un agente del movimento chiamato «Mente»; Empedocle ridusse a quattro il numero delle sostanze fisiche (terra, acqua, aria, fuoco) e completò il suo sistema ricorrendo a una coppia di agenti del cambiamento, l'Amore e la Discordia; Democrito, escluso ogni agente motore, si accontenta di due costituenti fondamentali impercettibili. La conseguenza paradossale – che il «non essere» in qualche forma è – non viene spiegata.

È corretto identificare il vuoto (o il «non essere») democriteo con lo spazio? È stato suggerito (da David Sedley) che esso *occupa* lo spazio senza confondersi con esso: secondo questa ipotesi, lo spazio (che restereb-

be allora anonimo nella terminologia democritea) potrebbe essere occupato sia dal «pieno» sia dal «vuoto», suscettibili l'uno come l'altro di spostarsi e scambiarsi di posto. Ma Aristotele, per esempio, considerava il vuoto come il luogo in cui si muovono gli «esseri», vale a dire gli atomi: in altri termini, egli pensava che il vuoto non fosse un occupante dello spazio, ma un suo sinonimo (*La generazione e la corruzione*, 325 a 30). Non vi è alcun dubbio che questa fosse la concezione anche degli Epicurei un secolo più tardi, ed è probabile che risalga a Democrito.

Da qualche anno è l'epistemologia democritea a suscitare l'interesse dei filosofi. È ovvio che un pensatore secondo il quale i costituenti fondamentali dell'universo sono impercettibili debba stabilire un qualche rapporto tra l'esperienza comune e la sua ontologia. Su tale questione, i documenti antichi ci hanno conservato numerosi commenti e anche qualche citazione letterale, non prive però di oscurità né di ambiguità. Ecco la più famosa, che ci viene riferita da Sesto Empirico e da Galeano: «Per convenzione (*nomōi*) il dolce; convenzione l'amaro; convenzione il caldo; convenzione il freddo; convenzione il colore; in verità gli atomi e il vuoto» (fr 9 DK; cfr. fr 125 DK). Il problema consiste nel comprendere ciò che Democrito intendeva per «convenzione». La coppia *nomos/physis* (convenzione/natura), resa popolare dall'insegnamento dei Sofisti, opponeva alle regole di comportamento che gli uomini stabiliscono accordandosi tra loro quelle che sono inevitabilmente imposte dalle condizioni naturali, come la forza o la resistenza fisica degli uomini. Ma, nel caso di cui ci occupiamo, quest'opposizione è fuori luogo, perché le sensazioni di caldo o di freddo non sono oggetto di accordo, non più della percezione del verde o del rosso: tutt'al più gli uomini possono decidere se questo o quell'oggetto possieda o no queste qualità. In altri termini, si tratta di un problema di ontologia.

Sesto Empirico, uno scettico, trovò in Democrito altre affermazioni a sostegno della sua posizione: «L'uomo è separato dalla realtà» (fr 6 DK); «in realtà non sappiamo nulla di niente; la credenza è in ognuno di noi una nuova configurazione» (fr 7 DK); «Vi sono due forme di conoscenza, una legittima e l'altra illegittima; e a quella legittima appartengono vista, udito, odorato, gusto, tatto; l'altra è legittima, ma separata da queste» (fr 11 DK). Tuttavia, numerose indicazioni mostrano che Democrito non aveva niente dello scettico nel senso stretto del termine. Abbiamo la fortuna di aver conservato un frammento molto lungo del trattato *Sui sensi* di Teofrasto che spiega come Democrito avesse elaborato una precisa eziologia della percezione sensibile. Il testo fornisce i dettagli sulle figure e le dimensioni degli atomi che secondo Democrito producono questo o quell'effetto (*pathos*) sul soggetto della per-

cezione. Senza dubbio è impossibile, secondo la teoria del nostro autore, percepire direttamente gli elementi costitutivi della realtà; nondimeno, egli pensava che noi possiamo tentare di determinare le relazioni causali tra le dimensioni o le figure degli atomi e le impressioni sensoriali provocate dal loro impatto sui nostri organi di senso.

Questa teoria non potrebbe essere più semplice, e si basa sulle numerose esperienze sensoriali che possiamo fare in prima persona. Le spiegazioni democritee infatti poggiano su alcune generalizzazioni, come quella secondo la quale le superfici ruvide sono sgradevoli, le superfici lisce piacevoli, ecc. Tuttavia, come ognuno sa, le persone possono avere diverse impressioni sensoriali di uno stesso oggetto. Secondo Teofrasto, Democrito risolveva il problema supponendo che gli oggetti siano composti di atomi di dimensione e figura molto varie, e che i diversi osservatori siano recettivi e reagiscano ai diversi atomi che compongono l'oggetto. Democrito eviterebbe così di dire che una stessa figura atomica potrebbe provocare effetti diversi a seconda dei soggetti, preservando allo stesso tempo il legame causale tra la figura e il *pathos* soggettivo.

Ma come spiegava Democrito la percezione a distanza? Egli elaborò una teoria secondo la quale dalle superfici di tutti gli oggetti composti si staccano delle «immagini» (*eidōla* o *deikēla*) fatte di atomi che producono un effetto sul soggetto percipiente per contatto diretto con i suoi organi di senso – il che significa considerare la vista e l'udito una forma di tatto. Secondo quanto riferisce Aristotele (*Sull'anima*, 419 a 12), Democrito avrebbe affermato che, se lo spazio intermedio fosse vuoto, potremmo distinguere nettamente una formica nel cielo. Altre fonti recano tracce di una teoria della visione più complessa, che descrive come dagli occhi del soggetto scaturisca un flusso che incontra il flusso di immagini proveniente dall'oggetto e interagisce con esso in modo da produrre una seconda immagine che gli occhi possono accogliere. Quanto alla prima teoria, i testi epicurei la sviluppano con grande abbondanza di dettagli, in particolare Lucrezio nel quarto libro del *De rerum natura*.

In sintesi, Democrito sostenne chiaramente che al livello fondamentale della realtà le uniche proprietà esistenti sono la figura, la dimensione e il peso (ai quali dobbiamo aggiungere il movimento); e che noi non abbiamo alcun rapporto diretto, né per l'intermediazione dei sensi né per qualche altra via, con gli atomi e il vuoto, gli unici a essere «reali». Tuttavia, in base all'analogia tra le esperienze sensibili che facciamo delle qualità dei composti e la percezione che abbiamo del loro aspetto, possiamo inferire che tipo di atomi causano in noi questa o quella particolare sensazione.

È curioso che Aristotele citi frequentemente le osservazioni di De-

mocrito nel campo della biologia, e più in particolare dell'embriologia; mentre è evidente che non si sofferma granché sulla sua teoria dell'anima, secondo la quale questa sarebbe il carattere essenziale del vivente, e sarebbe composta, come il fuoco, di atomi sferici. Ciò si giustifica con il fatto che tali atomi possono essere considerati particolarmente mobili, e di conseguenza atti a comunicare il movimento ai diversi punti del corpo in modo quasi istantaneo. Aristotele obietta (*Sull'anima*, 405 a 5 sgg.) che una tale soluzione gli sembra semplicistica: dal momento che particelle fisiche di questo tipo permettono solo di rendere conto del movimento dei corpi, ma non ne spiegano il riposo, a suo parere si deve fare appello a concetti di tutt'altro ordine (il desiderio e l'intenzione, per esempio). Per contro, più di una volta ne *La generazione degli animali* Aristotele tratta Democrito come un interlocutore valido in materia di embriologia, per esempio riguardo alle questioni dei rispettivi contributi dei genitori maschio e femmina ai caratteri dell'embrione; della causa della nascita di esseri deformi; della sterilità dei muli, ecc. Anche Eliano nella sua *Storia naturale* si riferisce a Democrito in più riprese e a lungo. Il carattere eterogeneo dei frammenti non permette però di ricostruire un *corpus* di dottrine organico.

È ancora più curioso che Aristotele non faccia mai menzione di Democrito nei suoi scritti di etica, quando la grande maggioranza delle citazioni letterali che possediamo di Democrito tratta di questioni che possono essere definite di morale. Nella sua antologia, Stobeo ha raccolto centotrenta massime o aforismi attribuiti a Democrito, alcune delle quali si trovano in una raccolta intitolata *Le sentenze d'oro di Democrito*, scoperta in un manoscritto del XVII secolo e talvolta attribuita a Democrito, anche se in modo poco convincente.

Per la maggior parte, i frammenti si presentano come *gnōmai*, cioè come sentenze brevi, memorabili e sufficienti a se stesse, in cui l'insegnamento morale è espresso in forma di antitesi o per mezzo di un paragone illuminante. Alcuni esempi basteranno a illustrare il genere:

Né un discorso buono cancella una cattiva azione né una buona azione viene distrutta da un discorso calunnioso [fr 177 DK, ed. it. p. 785].

Vi può essere intelligenza nei giovani e inintelligenza nei vecchi: perché la saggezza non la insegnano già gli anni, ma l'educazione dell'età giovanile e l'indole naturale [fr 183 DK, ed. it. p. 787].

Gli uomini invocano la salute dagli dèi con le preghiere, e non sanno ch'essa è in loro potere; ma siccome per intemperanza operano contro di essa, sono essi stessi che tradiscono la propria salute a causa delle passioni [fr 234 DK, ed. it. p. 795].

Gli dèi non giocano un ruolo importante nella filosofia di Democrito, né nella sua cosmogonia né in materia di morale. Ma egli non intese

capovolgere completamente le concezioni religiose popolari. La nostra fonte più dettagliata è Sesto (*Contro i fisici*, 1.19), secondo il quale Democrito parlava di grandi «immagini» (*eidōla*), durevoli senza essere indistruttibili, alcune positive altre no, che visiterebbero gli uomini e predirebbero l'avvenire. Data la mancanza di ulteriori documenti, è impossibile attribuire a Democrito una teoria articolata. Qualche linea oltre il passo citato, tuttavia, Sesto riferisce che Democrito scherniva gli uomini dei tempi passati che attribuivano il tuono, i lampi e le eclissi all'azione degli dèi. Almeno l'aspetto negativo della sua teologia è quindi chiaro: gli dèi non hanno presieduto alla formazione del mondo; e non intervengono nel suo corso.

Il contenuto di numerosi frammenti morali di Democrito fa pensare all'etica epicurea (e li rende per questo relativamente sospetti). Lo scopo cui mirare è l'*euthymia*, la «tranquillità dell'anima», o «buon umore». Gli uomini possono ottenerla, stando a quanto riferisce Stobeo,

grazie alla moderazione nei godimenti e l'equilibrio nella vita; le privazioni e gli eccessi tendono all'incostanza, e a provocare grandi turbamenti nell'anima. Quindi le anime che subiscono tali trasporti non godono né di un buon equilibrio né di un buon umore (fr 191 DK).

Altre testimonianze confermano questa esigenza di moderazione «tanto in privato quanto in pubblico» (fr 3 DK). Si deve intravedere in quest'ultimo frammento una traccia della riluttanza epicurea a partecipare alla vita pubblica? In ogni caso, contrariamente a Epicuro, Democrito difese in termini molto vivi le istituzioni democratiche:

La povertà sotto un governo democratico è tanto preferibile al cosiddetto benessere che offrono i governi tirannici, quanto è da preferirsi la libertà alla servitù [fr 251 DK, ed. it. p. 797].

Soltanto se c'è la concordia [*homonoia*], si possono compiere le grandi opere e le città riescono a vincere le guerre: altrimenti, è impossibile [fr 250 DK, ed. it. p. 797].

Quanto al frammento seguente, Eric Havelock ha stimato che si tratta della «frase più notevole che un pensatore politico abbia mai enunciato sul suolo greco»:

Quando i facoltosi si decidono a prevenire il bisogno di coloro che versano in ristrettezze e ad aiutarli e a favorirli, ciò vuol dire già tutto questo: aver compassione e non essere più soli e procurarsi degli amici e soccorrersi vicendevolmente eppoi la concordia tra i cittadini e tanti altri beni da non potersi enumerare [fr 255 DK, ed. it. p. 798].

Esiste un legame tra l'etica di Democrito e la sua fisica, come si chiede Gregory Vlastos)? Non vi è dubbio che la sua teoria dell'anima si ac-

cordi armoniosamente con le sue concezioni morali, anche se di essa non possediamo descrizioni dettagliate paragonabili a quella che il terzo e il quarto libro di Lucrezio ci hanno trasmesso per l'epicureismo. Qualche frammento tuttavia sottolinea il potere dell'anima sul corpo (l'anima è costituita di atomi sferici e mobili precisamente per garantirle tale potere), e mette anche in evidenza la preminenza del pensiero e dell'intenzione sui bisogni e le necessità puramente organici. Altre volte lo scopo della vita è definito in un registro quasi fisico come «equilibrio» e assenza di moti violenti. Quanto all'educazione morale, viene descritta in termini peculiari: «La natura e l'educazione sono assai simili: perché l'educazione trasforma l'uomo e trasformandolo ne costituisce la natura» [fr 33 DK, ed. it. p. 761]. È difficile dubitare che questo genere di massime non sottintendesse una qualche psicologia morale a fondamento materialista, ma è difficile essere più precisi.

In tutta la storia della filosofia classica, nessuno è stato maltrattato come Democrito (salvo forse Leucippo). Le sue ricerche riguardarono un'estesa gamma di campi – embriologia, matematica, musica – e non conosciamo quasi niente di ciò che scrisse. Dei due grandi filosofi della generazione successiva, uno lo ignorò, l'altro gli fu ostile. La sua grande teoria fisica ci è stata trasmessa per l'intermediazione della tradizione epicurea, che dovette essa stessa lottare contro un pregiudizio sfavorevole, dovuto all'erronea ma prevedibile interpretazione della sua morale in termini di volgare edonismo. In epoca romana, Democrito urtava gli Stoici – quanto ai Cristiani, non potevano che condannarlo.

Eppure la teoria atomista fu una realizzazione importante, e un sistema destinato a costituire la più potente sfida all'aristotelismo. Democrito infatti mostrò che in modo puramente casuale nel vuoto infinito avrebbe potuto formarsi un mondo; che la materia potrebbe essere corpuscolare e non continua; che le qualità potrebbero derivare da atomi senza altre caratteristiche che la figura, la dimensione e il peso. E se non poté che fallire nello sforzo di difendere la sua concezione della forma della Terra, nondimeno in questo tentativo dimostrò la possibilità di una teoria unificata del movimento.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

DEMOCRITO, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, II, pp. 663-830.

Testi e altre traduzioni:

- DIELS, H. e KRANZ, W., *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Berlin 1952, 6^a ed. (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti cit.*).
 LAMI, A. (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.

Studi citati nell'edizione francese:

- ALFIERI, V. E.
 1953 *Atomos Idea*, Firenze.
 BAILEY, C.
 1928 *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, nuova ed. 1964.
 BARNES, J.
 1979 *The Presocratic Philosophers*, vol. II, London.
 BENAKIS, L. G.
 1984 (a cura di), *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, Xanthi.
 CHERNISS, H. F.
 1935 *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Blatimore, nuova ed. New York 1964.
 COLE, T.
 1967 *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland.
 DUMONT, J. P.
 1991 *Les écoles présocratiques*, Paris.
 FURLEY, D.
 1967 *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton.
 GUTHRIE, W. K.
 1965 *History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge Mass.
 HAVELOCK, E. A.
 1957 *The Liberal Temper in Greek Politics*, London.
 LANGERBECK, H.
 1935 *Doxis Epirysmiē: Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, nuova ed. Zurich 1967.
 LASSWITZ, K.
 1963 *Geschichte der Atomistik* (1890), Hildesheim.
 LURIA, S.
 1970 *Demokrit*, Leningrad.
 MAU, J.
 1954 *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, Berlin.
 MOREL, P. M.
 1996 *Démocrate et la recherche des causes*, Paris.
 O'BRIEN, D.
 1968 *Theories of Weight in the Ancient World*, I. *Democritus: Weight and Size*, Paris.

SALEM, J.

1996a *Démocrite : grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris.

1996b *La légende de Démocrite*, Paris.

SEDLEY, D.

1982 *Two conceptions of vacuum*, in «Phronesis», XXVII, pp. 175-93.

VLASTOS, G.

1975 *Ethics and physics in Democritus*, in R. E. Allen e D. J. Furley (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II, London.

Aggiornamenti e integrazioni:

ALFIERI, V. E.

1936 *Gli atomisti*, Bari.

CASERTANO, G.

1983 *Democrito : dall'atomo alla città*, Napoli.

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

2002 (a cura di), *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

LESZL, W.

1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

LONG, A.

1999 (a cura di), *The Cambridge Companion to early Greek Philosophy*, Cambridge Mass.

MOREL, P.-M.

2000 *Atome et nécessité. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris.

NIKOLAOU, S.-M.

1998 *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios : eine vergleichende Untersuchung*, Stuttgart.

ROMANO, F.

1980 (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania.

SASSI, M.

1978 *La teoria della percezione in Democrito*, Firenze.

TAYLOR, C. C. W.

1999 *The Atomists : Leucippus and Democritus Fragments*, Toronto.

WARREN, J.

2002 *Epicurus and Democritean Ethics : and Archaeology of Ataraxia*, Cambridge Mass.

► Contributi affini.

Vol. I Cosmologia; Fisica; L'essere e le regioni dell'essere; L'etica; Luoghi e scuole del sapere; Teorie della religione.

Vol. II Epicuro.

DENIS O'BRIEN

Empedocle

1. *Religione e filosofia.*

Empedocle occupa un posto a parte nella storia della filosofia presocratica. Se si prescinde da quella figura poco conosciuta e per qualche verso mitica che è Pitagora, egli appare in effetti il primo autore dell'Antichità a voler riunire contemporaneamente in un solo e medesimo sistema concezioni filosofiche e credenze religiose. Non che dèi e «demoni» (*daimones*) fossero assenti dalle speculazioni dei contemporanei e dei predecessori. Ma nessun pensatore prima di lui aveva inserito all'interno di un quadro filosofico questa corrente di idee «mistiche» delle quali si troverà più tardi l'eco nelle iscrizioni funerarie dell'Italia meridionale e nei dialoghi di Platone: per Empedocle, infatti, come per gli anonimi autori delle iscrizioni funerarie, l'uomo, essendo di origine divina, non raggiungerà la vera felicità che dopo la morte, quando si riunirà alla compagnia degli dèi.

Idee di questo tipo erano destinate a un lungo avvenire. Esse diverranno moneta corrente con Plotino e i Neoplatonici, che si richiameranno a Pitagora, Empedocle e Platone nella lotta che nel III secolo della nostra era ingaggeranno contro il materialismo degli Epicurei da una parte e contro le fantasie e le superstizioni degli Gnostici e dei Cristiani dall'altra.

Questa alleanza postuma con i Neoplatonici sarà gravida di conseguenze per la conoscenza che oggi abbiamo della filosofia di Empedocle. Ancora ai nostri giorni, i frammenti della sua opera che ci sono rimasti vengono interpretati per lo più alla luce delle dottrine platoniche e neoplatoniche alle quali in realtà sono perfettamente estranee. Per non incorrere in questo errore, il lettore di Proclo, Filopono o Simplicio dovrà costantemente richiamare alla mente quest'ovvietà: che Empedocle, a differenza dei suoi ammiratori e commentatori della fine dell'età antica, a differenza anche degli storici dell'epoca moderna, ignorava del tutto le Idee di Platone e l'Uno di Plotino.

2. Cronologia.

Per ritrovare Empedocle, l'Empedocle storico, cominciamo dalla cronologia. Le date «assolute» riportate da alcun autori tardi (Diogene Laerzio, Eusebio o lo sconosciuto autore della *Suda*) vanno prese con grande cautela. Ma, grazie alle testimonianze di Platone, Aristotele, Teofrasto e altri ancora, possiamo stabilire una cronologia relativa dei rapporti tra Empedocle e i filosofi più importanti del suo tempo.

Prendiamo come punto di partenza la nascita di Parmenide. Socrate «molto giovane» avrebbe incontrato Parmenide quando quest'ultimo «aveva sessantacinque anni», se dobbiamo credere alle prime pagine del *Parmenide* di Platone. Poiché Socrate morì nel 399 all'età di settant'anni o più (i manoscritti lasciano spazio a entrambe le possibilità), questo incontro deve aver avuto luogo prima del 450 (Socrate, per essere ancora «molto giovane» non doveva aver superato i vent'anni). La nascita di Parmenide risalirebbe pertanto agli anni intorno al 515.

La filosofia di Parmenide impegnò fortemente il pensiero dei filosofi che gli succedettero: Democrito, Anassagora ed Empedocle. Trasillo, astrologo e amico dell'imperatore Tiberio, nonché editore degli scritti di Democrito, colloca la nascita di quest'ultimo una cinquantina d'anni dopo la nascita di Parmenide, nel 470/469 (vale a dire nel terzo anno della settantasettesima olimpiade). Democrito stesso (affermazione riportata da Diogene Laerzio) si dice «giovane ai tempi in cui Anassagora era vecchio». Se la differenza di età è di una trentina d'anni, possiamo situare la nascita di Anassagora all'inizio del secolo, conformemente alla testimonianza di Apollodoro di Atene, erudito del II secolo a. C. e autore di una delle cronologie più celebri dell'antichità. Quanto a Empedocle, Simplicio Teofrasto riferisce che era nato «qualche tempo» dopo Anassagora. Si può dunque supporre che fosse più anziano di Democrito di una ventina d'anni.

Effettivamente Aristotele, parlando della teoria degli elementi, utilizza una formula da cui traspare una certa ambiguità riguardo ai rapporti filosofici tra Anassagora ed Empedocle: Anassagora, più vecchio di Empedocle, nei suoi scritti gli sarebbe ciononostante «posteriore» o «inferiore» (la parola greca *hysteros* può assumere entrambi i significati). La maggioranza degli esegeti, vedendo nell'affermazione di Aristotele un'opposizione puramente temporale, attribuisce ad Anassagora un'attività filosofica «posteriore» a quella di Empedocle. Questa interpretazione contraddice però un'altra testimonianza dello stesso Aristotele, il quale, pur attribuendo tanto ad Anassagora quanto a Empedocle

la nozione di causa motrice, ne riconduce la scoperta chiaramente al primo. Per evitare questa contraddizione, e per rendere coerenti le affermazioni di Aristotele, è sufficiente rinunciare all'interpretazione comunemente ammessa della «priorità» di Anassagora. *Hysteros* significa qui non «posteriore» ma «inferiore»: Anassagora, più vecchio, diffuse per primo le sue idee filosofiche, anche se, a parere di Aristotele, fu «inferiore» a Empedocle per la sua teoria degli elementi.

Approriamo così a una cronologia i cui tratti essenziali sono ben attestati dai documenti antichi. Parmenide è di una quindicina d'anni più anziano di Anassagora, nato tra il VI e il V secolo. Empedocle, di qualche anno soltanto più giovane di Anassagora, è dunque più vecchio di Democrito, nato una trentina d'anni dopo Anassagora nel 470/469.

3. *Generazione e distruzione.*

Questa cronologia relativa è di importanza fondamentale per comprendere l'originalità di Empedocle riguardo ai suoi due predecessori: Parmenide e Anassagora.

Cominciamo con la questione dell'essere e del divenire. Anassagora ed Empedocle considerano la generazione e la distruzione false apparenze, seguendo in questo la dottrina di Parmenide, secondo la quale tutto ciò che esiste è eterno, esente da ogni divenire e da ogni annientamento. Per Anassagora e per Empedocle, tuttavia, gli oggetti di questo mondo così come li percepiamo tutti i giorni, sottoposti al movimento e alla generazione, non sono, come voleva Parmenide, semplicemente irreali, il frutto di una percezione sensibile fallace. Nella filosofia di Anassagora come in quella di Empedocle occorre distinguere il mondo così come lo vediamo, inafferrabile nella diversità dei suoi movimenti e dei suoi colori, dai corpi semplici dei quali è l'esito.

Prendiamo l'esempio del corpo umano. Così come lo percepiamo, la sua disposizione (due braccia, due gambe, due occhi, un tronco, un capo...) viene a esistere progressivamente a partire dalla formazione dell'embrione e scompare con la morte. Secondo Anassagora, esistono però nel nostro corpo delle parti incomposte (capelli, unghie, vene, nervi, ossa...) che non sono sottomesse a questa generazione e dissoluzione. Queste parti, che Aristotele più avanti chiamerà «omeomerie», si trovano, sempre secondo Anassagora, all'interno di tutti gli oggetti che osserviamo (in tutte le cose, dice, si trova una parte di tutte le cose), ma in forma talmente dispersa e minuscola che la nostra percezione non le coglie. Solo l'agglomerato delle parti di una sola e medesima specie in questo o

quell'oggetto sensibile fa sí che questo oggetto sia percepito come osso, carne o sangue. Generazione e dissoluzione non saranno quindi che l'aggregazione e la disaggregazione di parti impercettibili che, prese in se stesse, sono immuni da ogni divenire e distruzione.

Empedocle mantiene la distinzione tra i diversi oggetti che osserviamo sottoposti alla generazione e alla corruzione e le parti costituenti immuni da ogni divenire e annientamento, ma la elabora in una forma diversa e piú semplice. Per Empedocle, quattro «radici», aria, fuoco, acqua e terra (i quattro «elementi» di Aristotele e Tolomeo), permetteranno di spiegare in virtù della loro mescolanza e separazione la nascita e la distruzione di tutti gli oggetti che osserviamo nell'universo, «gli alberi, gli uomini e le donne, gli animali selvaggi e gli uccelli, i pesci che si nutrono di acqua...»

Ne segue che i corpi semplici di Anassagora (le «omeomerie» di Aristotele) non saranno piú tali per Empedocle. Secondo Anassagora, l'osso è irriducibile, anche se lo percepiamo solo quando esiste in quantità sufficiente da varcare la soglia della nostra percezione. Per Empedocle, al contrario, l'osso si forma a partire da una proporzione determinata di «radici» (nel caso specifico, quattro parti di fuoco, due di terra, due di acqua).

4. *La storia dell'universo.*

Se la spiegazione di Empedocle della generazione e del divenire è molto piú semplice di quella di Anassagora, la sua dottrina riguardo alla storia dell'universo è ben piú complessa.

Anassagora riconobbe una sola eccezione al principio che «in tutte le cose si trova una parte di tutte le cose». L'Intelletto (*Nous*), «la piú sottile di tutte le cose e la piú pura», non entra infatti nella composizione degli oggetti di cui è formato l'universo. E ciononostante il *Nous* che ha impresso a una mescolanza immobile che esisteva prima della formazione del cosmo questo movimento di separazione e aggregazione dal quale si è generato il mondo come lo conosciamo oggi e come continuerà a esistere in futuro per un periodo indeterminato.

Tutto diverso il sistema cosmico di Empedocle. Le quattro «radici» sono sottoposte all'influenza non di un solo «motore» (l'Intelletto), ma di due poteri opposti: la Discordia, principio del movimento e della pluralità, si oppone all'Amore, causa dell'unità e della quiete. Questi due poteri, l'Amore e la Discordia, secondo i termini loro imposti da un potente giuramento, si spartiscono in eguale misura la vita dell'universo. Le quattro «radici» sono infatti assemblate dall'Amore in un'unità omo-

genea e immobile quanto sono sottoposte alla separazione e al movimento sotto l'influenza della Discordia, e il periodo di unità e quiete ha la stessa durata del periodo di separazione e mobilità.

Il periodo in cui le «radici» si trovano separate e in movimento è anch'esso suddiviso in due tempi successivi, cosicché la storia del cosmo presenta come due grandi alternanze: l'alternanza, diciamo, maggiore, tra la quiete e il movimento, tra l'unità e la pluralità, e un'alternanza, chiamiamola subalterna, inscritta all'interno del periodo del movimento e della pluralità. In questo periodo di movimento e pluralità, si succedono un mondo in cui le «radici» si separano sempre più sotto l'influenza crescente della Discordia, e un mondo in cui le «radici» si assemblano progressivamente sotto l'influenza sempre più crescente dell'Amore.

Questo è il senso che si deve attribuire a quei versi trascritti da Simplicio nel suo commentario alla *Fisica* di Aristotele, molto discussi dagli esegeti moderni: «Dirò due cose. A volte l'uno si ingrandisce per essere solo a partire dal molteplice, altre volte invece l'uno si disaggrega per dare origine al molteplice...» La vita del cosmo è scandita dalla successione dell'uno e del molteplice e, all'interno del periodo della molteplicità, dai due movimenti opposti dell'unione («l'uno si ingrandisce per essere solo a partire dal molteplice») e della disaggregazione («l'uno si disaggrega per dare origine al molteplice»).

5. *La scomparsa del cosmo.*

I due mondi «opposti» dell'alternanza minore si concludono ciascuno con un periodo in cui il cosmo così come lo percepiamo attualmente non si vede più.

Le «radici» che si separano progressivamente sotto l'influenza crescente della Discordia finiscono infatti per trovarsi, per un periodo peraltro breve, completamente separate le une dalle altre. Questo periodo – questo momento – di separazione totale è descritto nei versi trasmessi da Plutarco: «là non si mostrano né il volto brillante del sole né il suolo boscoso della terra, né il mare...»

E lo stesso quando le «radici» si riuniscono progressivamente sotto l'influenza sempre più efficace dell'Amore per essere riassorbite, alla fine del loro percorso, in un'unità immobile che durerà tanto quanto il periodo di separazione e movimento. «Là non si vedranno più i raggi vivi del sole...» Questa descrizione, riferita da Simplicio al periodo dell'unità, riecheggia i versi conservati da Plutarco nella sua descrizione della separazione totale degli elementi.

Le due citazioni parallele di Simplicio e di Plutarco mostrano che il sole «dai vivi raggi» (Simplicio) e «dal volto luminoso» (Plutarco) sparisce quando le «radici» sono totalmente separate sotto l'influenza della Discordia e anche, nuovamente, quando sono perfettamente riunite durante il periodo del totale predominio dell'Amore. Il mare, la terra, il sole non possono apparire che quando le «radici» subiscono l'influenza congiunta di ciascuno di questi due poteri, l'Amore e la Discordia, dal momento che il predominio totale dell'uno o dell'altro dei due principî opposti porta con sé la sparizione del cosmo come lo vediamo attualmente.

Così vanno intesi i versi in cui Empedocle riprende il discorso sull'alternanza dell'uno e del molteplice. «Doppia è la nascita degli esseri mortali, doppia anche la loro scomparsa». Si avrebbero infatti due mondi successivi di esseri mortali. «La riunione di tutte le cose», dunque il passaggio dal molteplice all'uno, «fa nascere e distrugge» uno di questi due mondi. E, all'inverso, durante il passaggio dall'uno al molteplice, un secondo mondo «cresce, e poi vola via, quando, di nuovo, tutte le cose si separano».

6. *Le due zoogonie.*

Ciascuno dei due mondi, quello prodotto dalla riunione progressiva delle «radici» e quello conseguente alla loro separazione, conosce una propria zoogonia.

All'alba del mondo sorto da un periodo di unità e di quiete, emergono dalla terra esseri che possiedono una parte uguale di fuoco e di acqua, i due elementi la cui predominanza è costitutiva, rispettivamente, dell'animale maschio e dell'animale femmina. Questi sono dunque esseri bisessuati (o asessuati), i quali, sottoposti all'influenza crescente della Discordia, non possono più mantenere l'unità primitiva e si vedono costretti a scindersi in uomini e donne.

Nel mondo che si forma in seguito alla separazione totale delle «radici», il processo è piuttosto l'inverso. In un primo tempo sorgono dalla terra membra isolate (teste senza collo, braccia prive di spalle, occhi privi di testa...), le quali, sotto l'influenza crescente dell'Amore, si riuniscono, e prima formano delle mostruosità (esseri «con due facce e due petti», corpi umani a testa di bue, creature dotate di «innumerevoli mani»...), poi diventano uomini e donne.

Così il genere umano (uomini e donne) è prodotto a volte dal passaggio dalla separazione all'unione, altre volte dal passaggio dall'unione alla separazione. È ugualmente possibile che durante ciascuna delle due zoogonie compaiano esseri bisessuati e mostruosi. Secondo quest'ipotesi,

gli uomini e le donne prodotti dalla separazione degli esseri bisessuati si vedranno un giorno disgregati in mostri e membra isolate sotto l'influenza crescente della Discordia. In modo contemporaneamente inverso e parallelo, gli uomini e le donne formati dall'unione delle membra isolate si riuniranno in esseri bisessuati quando, nuovamente, la potenza dell'Amore si avvicinerà al suo apogeo.

Se è così, nelle due zoogonie si ritrovano gli stessi animali, ma in ordine inverso. Sotto l'influenza crescente della Discordia, gli esseri bisessuati si scindono in uomini e donne, i quali si separeranno poi in esseri mostruosi e membra isolate. Sotto l'influenza crescente dell'Amore, le membra isolate, riunite poi in esseri mostruosi, diventeranno infine uomini e donne, che si comporranno ancora in animali nei quali non si scorgerà più alcuna distinzione sessuale.

7. *L'uno di Parmenide, la sfera di Empedocle.*

Qual era, per Empedocle, il *mobile* di questa complessa cosmogonia, di queste due zoogonie così fantasiose?

Torniamo a Parmenide. Il rifiuto di ogni divenire e di ogni dissoluzione comportava a suo parere l'esistenza di un essere unico e immobile, perfettamente omogeneo, ingenerato e imperituro. Questo essere avrebbe la forma di una sfera. «È compiuto da ogni lato, simile alla massa di una sfera ben rotonda, e si estende dappertutto in modo uguale a partire dal centro».

Alcuni esegeti rifiutano di prendere alla lettera questa descrizione, e si rifanno in particolare all'uso dell'aggettivo «simile» (l'essere è «simile» alla massa di una sfera ben rotonda). Si tratterebbe chiaramente, dicono, di una metafora: non essendo esteso nello spazio, l'oggetto del discorso di Parmenide non può evidentemente avere la forma di una sfera. Tale argomento, tuttavia, è confutato dal verso successivo del poema citato sopra: l'essere «si estende dappertutto in modo uguale a partire dal centro». Questa formula è legata alla frase che la precede. Non fa parte dell'espressione retta dall'aggettivo «simile». Di conseguenza, l'essere di Parmenide che «si estende dappertutto in modo uguale a partire dal centro» non è affatto un essere privo di qualsiasi estensione. Dunque la sfericità dell'essere non è una semplice metafora.

Che ne è a questo punto di Empedocle? Sulla scia di Parmenide, e discostandosi contemporaneamente da Anassagora, anch'egli riconosce l'esistenza di una sfera immobile e omogenea. Questo è in effetti lo stato dell'universo quando le «radici» sono assemblate dall'Amore duran-

te il periodo del suo predominio (il periodo di unità e di quiete). Allora non si vedono più (ce lo insegna Simplicio) «i raggi vivi del sole...» Al contrario, durante tutto il periodo del predominio dell'Amore, le «radici» sono riunite in una mescolanza perfettamente omogenea che costituisce una «sfera circolare, che gode della quiete che la riempi di gioia» (la ripetizione «che gode [...] che la riempie di gioia» è un effetto dello stile che molto spesso caratterizza Empedocle).

Frutto dell'unione delle «radici» (l'acqua, il fuoco, l'aria, la terra), la sfera di Empedocle, come quella di Parmenide, si estende nello spazio; lo stesso l'Amore e la Discordia. Certo, l'Amore è invisibile. «Contemplalo con la mente», dice Empedocle al suo discepolo. «E non restare lì con gli occhi sgranati». Benché non sia percepibile che dalla mente, l'Amore è purtuttavia «uguale in larghezza e lunghezza». Questa formula lascia chiaramente intendere che l'Amore si estende nello spazio. E non meno la Discordia, «in equilibrio da tutti i lati».

L'Amore e la Discordia, estesi nello spazio, occupano ciascuno un luogo privilegiato dell'universo: l'Amore al centro, la Discordia alla periferia. Quando avviene il passaggio dalla separazione all'unione, l'Amore si lancia dal centro dell'universo per sospingere la Discordia «ai confini estremi del cerchio». Invece quando il periodo dell'unione e dell'immobilità giunge a termine, la Discordia, avanzando dalla periferia verso il centro, fa vibrare una dopo l'altra le membra del dio» (cioè della sfera), sospingendo l'Amore sempre più verso il centro, per confinarlo infine «nel mezzo del vortice» così formato.

8. *L'«estensione» dell'essere in Parmenide e in Empedocle.*

Di qualunque tipo siano le immagini, le espressioni citate lasciano intravedere questa verità essenziale a una buona comprensione della filosofia di Empedocle: gli esseri di cui è costituito l'universo (l'Amore e la Discordia, le quattro «radici», la sfera che si forma in assenza di discordia) sono tutte estese nello spazio, secondo l'esempio dell'essere di Parmenide.

Una tale concezione dell'essere spiega allo stesso tempo il rifiuto opposto da Parmenide alla realtà del cosmo percepito dai sensi e la necessità, per Empedocle, di un'alternanza temporale tra l'uno e il molteplice.

La sfera di Parmenide, ingenerata e imperitura, immobile e omogenea, non lascia spazio – nel senso più letterale del termine – all'esistenza di un mondo che non è né immobile né omogeneo, un mondo nel quale crediamo di percepire cose che «compaiono e scompaiono, sono e non sono, cambiano di luogo e variano di colore». Tutti gli eventi, tutti i fenome-

ni che percepiamo con gli occhi, con le orecchie e attraverso il tatto non possono prodursi in un «luogo» già totalmente occupato da un essere privo di ogni mutamento e mobilità. Per Parmenide, l'uno e il molteplice diventano così incompatibili; non possono esistere contemporaneamente, né occupare il medesimo luogo. Se l'uno esiste, la molteplicità, come crediamo di percepirla, si rivela inevitabilmente irreali, illusoria.

Per uscire da questo vicolo cieco, e per restituire al mondo percepito dai sensi una realtà che non sia soltanto illusoria, Empedocle, a differenza di Anassagora, non abbandona semplicemente ogni riferimento all'uno di Parmenide. Al contrario, mantiene l'esistenza di una sfera immobile e omogenea, ma senza accordarle una durata senza inizio né fine nel tempo. Se l'uno esistesse da tutta l'eternità, infatti, come potrebbe allo stesso tempo esistere il molteplice, dato che questo uno e questo molteplice sono costituiti dalle medesime «radici» e occupano un solo e medesimo spazio? Da qui la necessità, per Empedocle, di un'alternanza temporale. Per Empedocle l'uno e il molteplice esistono entrambi, ma in tempi successivi. L'uno e il molteplice, la sfera e il mondo della pluralità e del movimento, si succedono a turno e per periodi uguali, e l'immortalità dell'essere di Parmenide diventa in tal modo, nella filosofia di Empedocle, l'immortalità di un eterno ritorno.

Così si spiegherebbero questi versi, ripresi dall'autore più di una volta nel suo poema:

Come l'uno nasce dal molteplice e il molteplice emerge dal dissolversi dell'uno, così l'uno e il molteplice vengono a esistere e sono privi di una vita durevole. E come non cessano mai di sostituirsi, senza posa, l'uno all'altro, così sono sempre, immobili in un ciclo.

9. *L'errare del «demone» decaduto.*

In questo contesto, sarà più facile comprendere le teorie religiose di Empedocle.

Vorrei essere bifolco, servire un padrone, un diseredato, che non avesse ricchezza, piuttosto che dominare su tutte l'ombre consunte.

Queste le parole di Achille, quando Ulisse si reca a fargli visita nella dimora di Ade [*Odissea*, 11.489-91, ed. it. p. 319]. Del tutto diversi sono i sentimenti espressi da una lamella d'oro ritrovata nel XVIII secolo e proveniente, sembra, da una tomba nei pressi della città di Petelia nell'Italia meridionale:

Nella dimora di Ade, troverai a sinistra una fonte d'acqua, e dopo questa fonte vedrai un cipresso, splendente di luce. A questa fonte non devi assolutamente av-

vicinarti. Troverai però una seconda fonte, sorgente di acqua fresca, che zampilla dal lago della Memoria. Davanti a essa ci sono dei guardiani. Dí loro: «Sono figlio della terra e del cielo smaltato di stelle, ma la mia stirpe è celeste. Lo sapete voi stessi. La sete mi brucia e mi consuma. Datemi presto un po' dell'acqua fresca che zampilla dal lago della Memoria». Loro ti faranno bere dalla fonte divina, e allora regnerai in compagnia degli altri eroi.

Questa iscrizione risale alla prima metà del iv secolo a. C. (è dunque contemporanea di Platone), ma la nuova visione della vita d'oltretomba di cui è testimonianza, la possibilità per l'uomo defunto di ritrovarsi, dopo la morte, in compagnia degli eroi, risale al v secolo, ed è parte integrante della filosofia religiosa di Empedocle. I seguaci di Empedocle, quando avranno lasciato questa vita terrestre, saranno anch'essi inclusi nella cerchia dei Beati, «e divideranno la dimora e la tavola degli immortali, senza subire più i mali che pesano sulla vita degli uomini».

Per Empedocle, infatti, i mali della vita umana sono la conseguenza di un crimine (omicidio? spergiuo?) commesso da alcuni esseri divini, «demoni» che, per espiare il loro destino, sono condannati a «errare per tremila stagioni, lontano dai Beati, e nascere sotto forme diverse di esseri mortali». Una quindicina di versi, conservati da Ippolito e da Plutarco e provenienti con tutta probabilità da un poema che Diogene Laerzio conosceva con il titolo di *Purificazioni*, raccontano nei dettagli le diverse tappe di questo esilio dei «demoni» decaduti: «L'etere spinge i reietti nel mare, il mare li vomita sul suolo della terra, la terra li ricaccia verso i raggi roventi del sole e questo li lancia nel vortice dell'etere». Empedocle conclude, con versi divenuti celebri in tutta l'antichità: «Anch'io sono ora uno di quelli, in esilio lontano dagli dèi, un errante, che ha riposto la sua fiducia nell'Odio furibondo».

10. *Il «demone» e l'amore.*

Che rapporto può esserci tra questo esilio del «demone» decaduto e il sistema cosmico di cui parlano le fonti secondarie e i frammenti esaminati nelle pagine precedenti?

Nei versi che raccontano il peregrinare del «demone» decaduto, le quattro grandi masse del cosmo (l'etere, il mare, la terra, il sole) corrispondono evidentemente alle quattro «radici» che fondano il sistema cosmico di Empedocle (l'aria, l'acqua, la terra, il fuoco). Nei medesimi versi, ritroviamo ugualmente uno dei due principî che reggono la vita del cosmo, l'Odio o Discordia (si può tradurre indifferentemente con uno o l'altro termine la parola greca *neikos*). Ma che ne è del principio

opposto all'Odio? L'Amore non interviene nella storia delle peregrinazioni del «demone» decaduto? Con ogni probabilità, è l'Amore stesso che ci parla in questo frammento. L'«io» dei due ultimi versi è l'autore del poema. Ma è anche, se andiamo più a fondo, l'Amore. I «demoni», esiliati «lontano dagli dèi», saranno allora dei frammenti espulsi dalla massa centrale dell'Amore e condannati a errare tra i corpi cosmici sotto l'influenza separatrice del suo nemico, la Discordia.

Questa identità dell'Amore e dell'«io» che è il «demone» decaduto spiegherebbe come Empedocle sia già divenuto lui stesso «figlio e figlia, albero, uccello, pesce privo di voce che balza fuori dai flutti...» Si comprende infatti che i «demoni» decaduti e rivestiti durante l'esilio «di forme diverse di esseri mortali» sono parti dell'Amore che, riunite attorno a sé le «radici» separate dalla Discordia, fanno nascere così tutti gli animali da cui il cosmo è popolato.

Ma l'identità tra il «demone» e l'Amore cela un segreto ancora più importante. Essa aiuta in effetti a comprendere questa differenza importante che separa le due «sfere», quella di Parmenide e quella di Empedocle. L'essere di Parmenide è vivente? Niente permette di affermarlo. Ma niente autorizza a negarlo. Nessuna ambiguità invece tocca la sfera di Empedocle. Essa «si rallegra» della sua immobilità. Ed Empedocle ne parla come di un «dio» (quando l'Odio distrugge la sfera, esso fa «tremare, una dopo l'altra, le membra del dio»). Si comprende così che l'Amore non genera solo gli animali che popolano il cosmo nei suoi stati successivi. Quando le parti dell'Amore che sono i «demoni» si riuniscono nell'unità immobile della sfera, il mondo stesso diviene un essere vivente. Sotto l'influenza dell'Amore, il mondo stesso si trasforma in dio.

11. *La sfera di Empedocle e il mondo intelleggibile dei Neoplatonici.*

La sfera beata di Empedocle, caratterizzata dall'unità e dall'immobilità, vera e propria patria di ciò che nell'uomo è di origine divina, divenne inevitabilmente per i filosofi neoplatonici della fine dell'età antica un simbolo del mondo intelleggibile così come lo concepiva Plotino.

Filopono, per esempio, nel VI secolo della nostra era scrive nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele (24.3-11):

Empedocle supponeva che ci fossero due mondi, da un lato il mondo percepito dai sensi e composto di quattro elementi, e dall'altro lato la sfera, cioè il mondo intelleggibile, che chiama «sfera» perché è ripiegata su se stessa ed è più vicina allo stato di unità. Questi due mondi, secondo lui, si trasformano l'uno nell'altro. Quando predomina l'Amore, gli elementi si trasformano in sfera. Invece, quando predo-

mina l'Odio, la sfera si trasforma in elementi. Con questo Empedocle non vuole dire che i due mondi si trasformano realmente l'uno nell'altro; fa allusione piuttosto al cambiamento che subisce la nostra anima passando da un mondo all'altro.

L'essenza di questa interpretazione «non ciclica» di Empedocle si ritrova anche in molti esegeti moderni. Leggiamo per esempio in un'opera frequentemente citata (i tre tomi di Jean Bollack) che i due stati non cosmici dell'universo empedocleo, quello dell'unità immobile della sfera e quello della separazione totale delle «radici», sono immuni da ogni successione temporale. Per l'autore di quest'opera, infatti, la sfera di Empedocle sarebbe «fuori dal tempo»: «Questo stato [la sfera], in quanto è fuori dal tempo rappresenta un essere vero e proprio, immobile, uguale a se stesso, che non ha rapporti che con sé medesimo, omogeneità di tutto» (t. I, p. 106, trascrivo fedelmente questa frase astrusa). E la separazione totale degli elementi si iscriverebbe, per il medesimo autore, all'interno di una cosmogonia:

Aristotele ci impone di credere alla separazione degli elementi, ma è altrettanto certo che essa non deve situarsi al di fuori di una cosmogonia e che non si sdoppia. La separazione totale si colloca nel divenire e non deve essere proiettata in questa antisfera che dovrebbe generare, nella sua fecondità, un secondo mondo di fattura diversa (t. I, p. 115).

Questa interpretazione è sicuramente errata. Essa contraddice non soltanto la testimonianza dei frammenti, ma anche le opinioni di Platone e Aristotele, che dichiarano espressamente, tutti e due, che l'uno e il molteplice esistevano per Empedocle «a turno», «in alternanza» (*en merei*). Per colmo di paradosso, l'interpretazione «neoplatonica» non può neanch'essa beneficiare della testimonianza dei commentatori neoplatonici; questi infatti riconoscevano esplicitamente che nei suoi versi Empedocle parlava di una successione temporale dell'uno e del molteplice pur non credendovi, perché il vero senso delle sue affermazioni (la coesistenza del mondo sensibile e di quello intelleggibile) non fosse accessibile che alle menti illuminate degne di questa rivelazione.

Non rimaniamo vittime di una tale esegesi. Se Empedocle parlava di una successione temporale dell'uno e del molteplice, è perché ci credeva.

12. *Empedocle materialista?*

Ma se Empedocle non era idealista, nel senso in cui lo furono Plotino e i suoi successori neoplatonici, dobbiamo allora classificarlo come materialista?

La questione non ha più molto senso nel momento in cui ci si rende

conto che la stessa distinzione tra idealismo e materialismo non sarà enunciata chiaramente che da Platone, il quale, per primo, affermò che si sbaglia nel credere che sia «necessario che tutto quello che è si trovi in qualche luogo e occupi qualche spazio, e che quello, che non è né in terra né in qualche luogo del cielo, non è niente». Questa affermazione del *Timeo* [52 B, ed. it. p. 406] è all'origine della contrapposizione tra il mondo intelleggibile e il mondo sensibile così come la concepirono Plotino e i Neoplatonici. Ignorando del tutto Platone e il *Timeo*, chiaramente Empedocle non poteva adottarla. Non poteva nemmeno rifiutarla. Infatti, come «rifiutare» ciò di cui non si è mai sentito parlare?

Si comprende ciononostante perché Empedocle, a differenza per esempio di Democrito, sia salutato come precursore di Platone e di Plotino. Il sistema atomistico elaborato da Democrito sarà ripreso da Epicuro e dagli Epicurei, che si opporranno solennemente agli esseri «intelligibili» di Platone e di Aristotele. Se Democrito non poteva prender parte ai sentimenti espressamente materialisti dei suoi successori epicurei, il suo sistema vi si prestava mirabilmente, dal momento che il movimento degli atomi nel vuoto si spiega senza l'intervento di alcun principio distinto dagli elementi, come l'Intelletto di Anassagora. Per Empedocle è tutto il contrario. Ispirandosi, a differenza di Anassagora e Democrito, a una corrente di idee «mistica» riguardo al destino dell'uomo, e cercando di integrare queste idee nel sistema filosofico ereditato da Parmenide, egli poté aprire la strada che sarà poi percorsa da Platone e Plotino.

Ma per cogliere l'originalità di Empedocle non occorre separarlo dalla sua epoca. Se la sfera di Empedocle è eterna, nel senso che è esistita innumerevoli volte nel passato e tornerà a esistere senza fine nell'avvenire, è precisamente perché essa non è affrancata dalle categorie del tempo e dello spazio. La vita dell'uno è altrettanto «temporale» dell'esistenza del molteplice; un solo e medesimo spazio sarà occupato successivamente dall'uno e dal molteplice. È vero che in Empedocle la differenza tra l'uno e il molteplice si esprime attraverso differenze di ordine fisico (quiete e movimento) e morale o religioso (felicità e infelicità). Ma non li separa alcuna differenza ontologica. Empedocle, nel v secolo a. C., è ancora innocente dell'ontologia dualista di Platone e di Plotino.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

Per i Presocratici, la traduzione delle testimonianze e dei frammenti citati in questo saggio è la versione italiana di quella francese dell'autore, che si è rifatto in parte a

J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris 1988, in parte a P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle*, a cura di A. Diès, Paris 1930, 2^a ed., e in parte a J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, «Collection d'études anciennes, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé», Paris 1953.

OMERO, *Odissea*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino 1963.

PLATONE, *Timeo*, in Id., *Opere complete*, vol. VI, trad. it. di C. Giarratano, Roma-Bari 1973.

Testi e altre traduzioni:

BIGNONE, E., *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e frammenti*, Torino 1916.

DIELS, H. e KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1952, 6^a ed. (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, I, pp. 323-421).

EMPEDOCLE, *Poema Fisico e Lustrale*, a cura di G. Gallavotti, Milano 1975.

INWOOD, B., *The Poem of Empedocles, a Text and Translation with an Introduction*, Toronto-Buffalo-London 1992.

LAMI, A. (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.

Studi citati nell'edizione francese:

BOLLACK, J.

1965-69 *Empédocle*, 3 tomi, Paris.

Démocrite d'Abdère

1994 *Démocrite d'Abdère*, in R. Goulet (diretto da), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, vol. II, pp. 649-715.

KAIBEL, G.

1890 (a cura di), *Inscriptiones Graecae et Italiae* (= *Corpus inscriptionum graecarum*, vol. XIV), Berlin, p. 157, n. 638.

MARSHALL, F. H.

1911 (a cura di), *Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan, and Roman, in the Departments of Antiquities, British Museum*, London, p. 380, n. 3155.

O'BRIEN, D.

1968 *The relation of Anaxagoras and Empedocles*, in «Journal of Hellenic Studies», n. 88, pp. 93-113.

1969 *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge Mass.

1981 *Pour interpréter Empédocle*, Leiden.s

1995 *Empedocles revisited*, in «Ancient Philosophy», XV, pp. 403-70.

PUGLIESE CARRATELLI, G.

1993 (a cura di), *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milano, pp. 32-35.

ZUNTZ, G.

1971 *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, pp. 355-93.

Aggiornamenti e integrazioni:

AA.VV.

2001 *L'Empedocle di R. Laurenti*, in «Studi filosofici», XXIV, pp. 11-50.

AA.VV.

1998 *Empedocle nella cultura della Sicilia antica*, in «Elenchos», XIX.

BIGNONE, E.

1963 *Empedocle*, Roma.

CALOGERO, G.

1960 *L'Eleatismo in Empedocle*, Firenze.

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

2002 (a cura di), *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

COLLI, G.

1949 *Empedocle*, Pisa.

DI MARCO, M.

1998 *Sapienza italiana: studi su Senofane, Empedocle, Ippone*, Roma.

GEMELLI MARCIANO, L.

1990 *Le metamorfosi della tradizione: mutamenti di significato e neologismi nel peri physeōs di Empedocle*, Bari.

KINSLEY, P.

1996 *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.

LAURENTI, R.

1999 *Empedocle*, Napoli.

LESZL, W.

1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

MARTIN, A. e PRIMAVESI, O.

1999 (a cura di), *L'Empédocle de Strasbourg (P.Strasb. gr. Inv. 1665-1666): introduction, édition et commentaire with an English Summary*, Strasbourg.

ROSSETTI, L. e SANTANIELLO, C.

2004 *Studi sul pensiero e la lingua di Empedocle*, Roma-Bari.

TREPANIER, S.

2004 *Empedocles: An Interpretation*, London - New York.

► Contributi affini.

Vol. I Cosmologia; Teologia e divinazione; Teorie della religione.

Vol. II Democrito.

ANDRÉ LAKS

Epicuro

Epicuro nacque nel 342/341 a Samo, l'isola in cui suo padre, colono ateniese, si era stabilito nel 352. Stando a quanto riferisce Diogene Laerzio nella sua biografia, Epicuro affermava di essere stato iniziato alla filosofia all'età di quattordici anni (cosa che non ha niente di eccezionale), probabilmente da un platonico del luogo di nome Panfilo. Secondo Cicerone, gli premeva dimostrare di non aver mai appreso alcunché da nessuno, e più tardi avrebbe coperto Panfilo di disprezzo (*De natura deorum*, 1.8.18). Questa dichiarazione di autonomia, confermata da altre testimonianze, non riguardava solo i maestri diretti, ma anche e soprattutto Democrito, che per Epicuro fu incontestabilmente la principale fonte di ispirazione filosofica. Più che un sintomo patologico, questo ritratto che fece di se stesso come autodidatta tradisce un'originale e forse salutare coscienza dell'oggettiva difficoltà di ricostruire filiazioni filosofiche: come misurare un prestito, quando l'acquisizione cambia interamente il senso del materiale utilizzato? È significativo che la fine del libro XIV del suo trattato *Sulla natura* affronti precisamente questo problema.

Il fatto che la questione del debito filosofico sia stata oggetto di riflessione da parte di Epicuro non semplifica però l'interpretazione di alcune informazioni relative alla sua biografia intellettuale. Così, il problema di sapere se avesse seguito o meno l'insegnamento di Senocrate (che nel 338 era succeduto a Speusippo alla guida dell'Accademia), avendone avuto certamente l'occasione nel corso dei due anni (323/321) trascorsi ad Atene per il servizio militare, dipende dal senso che si dà alla testimonianza di Cicerone: lo frequentò senza apprendere niente, o semplicemente lo ignorò?

Costretto dalla guerra contro Lamia a lasciare Samo al suo ritorno da Atene, Epicuro si stabilì con suo padre a Colofone, sulla costa dell'Asia minore, un poco più a nord dell'isola. Fu verosimilmente in quest'epoca (più che prima del soggiorno ateniese) che studiò a Teo (a nord di Colofone) con un filosofo di una certa levatura, il democriteo Nausi-

fane. Non sappiamo quasi nulla del periodo che precedette la fondazione, nel 311/310, di una sua scuola indipendente, prima a Mitilene (sull'isola di Lesbo) e poi a Lampsaco, in Ellesponto. Possiamo però immaginare che inizialmente si sia dedicato alla lettura e all'approfondimento di una cultura filosofica della quale vi sono buone ragioni, interne ed esterne, di pensare che fosse estesa: tra i Presocratici, Anassagora e Archelao (ma non Democrito) sembrano essere stati gli autori prediletti, ma diversi aspetti della fisica e dell'etica di Epicuro si capiscono meglio supponendo che egli conoscesse non solo gli scritti essoterici di Aristotele, ma anche i suoi trattati di scuola, in particolare la *Fisica*. D'altra parte quest'ultima è menzionata insieme agli *Analitici* in un frammento di lettera conservato da Filodemo (*Agli [amici di scuola]*, fr 111).

I primi anni di insegnamento furono anche quelli in cui si annodarono le amicizie filosofiche che avrebbero accompagnato lo sviluppo ulteriore della scuola: Ermarco, il primo successore di Epicuro alla guida del Giardino, era originario di Mitilene; Colote, Idomeneo, Leonteo e sua moglie Temista, Metrodoro e suo fratello Timocrate (un rinnegato), Polieno e Pitocle, tutte figure ben note della cerchia epicurea, venivano da Lampsaco.

Intorno al 306, Epicuro decise di trasferirsi ad Atene, dove, con la restaurazione della democrazia, era stata appena abolita la legge di Sofocle di Sunio che regolamentava l'apertura delle scuole filosofiche. Nonostante Alessandria, Atene restava infatti il centro dell'attività filosofica (qualche anno più tardi, anche Zenone, giuntovi nel 312/311, vi avrebbe fondato il Portico). Per ottanta mine, Epicuro acquistò una piccola proprietà, situata molto probabilmente a nord-ovest della città, che sarebbe diventata presto celebre con il nome di Giardino. La scuola non era un'istituzione in cui si praticavano semplicemente lo studio e l'insegnamento, o la «filosofia in comune» (i membri affermavano spesso di «filosofeggiare insieme»). Essa ospitava una vera e propria *vita* in comune, fondata sulla solidarietà materiale, lo scambio intellettuale e un ideale di amicizia esaltato dalla dottrina stessa – una comunità probabilmente senza equivalenti nella storia della filosofia antica, come mostrerebbe un eventuale confronto con la scuola pitagorica e la cerchia di Plotino. Si è spesso giustamente notato che l'organizzazione del Giardino ricorda per più di un aspetto quella di una setta religiosa: significativi a questo riguardo sono l'esistenza di neofiti a fianco di discepoli più avanzati (una gerarchia di cui vi è traccia all'inizio della *Lettera a Erodoto*, indirizzata a diversi tipi di destinatari), la presenza di «guide», e il ricorso a tecniche pedagogiche e psicagogiche fondate sulla ripetizione e la memorizzazione degli scritti e ancor più sul culto di Epicuro, ce-

lebrato con riti tradizionali a una data stabilita come si faceva per le divinità o gli eroi (un aspetto sorprendente ma essenziale dell'epicureismo). Se si aggiunge che per via epistolare si mantenevano vivi sistematicamente i legami con i discepoli e gli amici residenti in Asia Minore (dove Epicuro si recò a più riprese), è possibile comprendere come, non senza qualche forzatura, si sia potuto evocare a proposito del Giardino la vita e il proselitismo missionario delle prime comunità cristiane. In ogni caso non si può che rimanere colpiti dal ruolo che ebbero, all'interno del *corpus* epicureo, l'indirizzo personale, la *parenese* e più in generale la difesa e illustrazione del comportamento dei membri della scuola. Il fatto è che la dottrina di Epicuro, portando all'estremo le ambizioni terapeutiche che animavano la maggior parte delle filosofie antiche, si volle incontestabilmente portatrice di salvezza.

Della sua morte, occorsa nel 271/270, Epicuro riuscì a fare, come della sua vita, un emblema. La celebre *Lettera a Idomeneo*, che sembra scritta durante l'agonia, ci mostra che la fine di Epicuro, segnata da terribili sofferenze, fu felice secondo i criteri dell'edonismo (nel senso che lui dava a questo termine) che aveva posto alla base della sua dottrina.

Per un insieme di circostanze eccezionali, possediamo più informazioni sulla filosofia epicurea che su ogni altra scuola ellenistica. Ci sono infatti pervenuti diversi scritti originali di Epicuro e di alcuni suoi discepoli, oltre agli abituali riassunti dossografici o polemici e ad altre citazioni di opere perdute. Innanzitutto, nel decimo libro delle sue *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, interamente dedicato a Epicuro, Diogene Laerzio cita per esteso tre delle sue lettere (a Erodoto, a Pitocle e a Meneceo), ciascuna delle quali presenta un importante aspetto della sua filosofia (rispettivamente la fisica, la teoria dei fenomeni atmosferici e celesti e l'etica); Diogene riporta inoltre una rassegna di quaranta proposizioni fondamentali, o *Massime capitali*, che completano la *Lettera a Meneceo* in materia di teoria morale e sociale. In secondo luogo, l'eruzione del Vesuvio nel 79 d. C. ha parzialmente carbonizzato, ma al tempo stesso preservato, numerosi papiri appartenenti alla biblioteca dell'epicureo Filodemo (vissuto circa tra il 100 e il 40 a. C.). Assai danneggiati e spesso di difficile lettura, essi danno nondimeno accesso a diversi trattati altrimenti sconosciuti di natura assai varia (opere non solo filosofiche, ma anche biografiche e apologetiche). Possediamo inoltre frammenti non trascurabili dell'opera più importante di Epicuro, *Sulla natura*, in trentasette libri; importanti scritti della seconda generazione di discepoli, come il trattato *Dell'irragionevole disprezzo delle opinioni popolari* di Polistrato (successore di Ermarco alla guida del Giardino nel 250 ca.); vari scritti dello stesso Filodemo, che in gran parte riflettono

probabilmente l'insegnamento di Zenone di Sidone, scolarca della generazione precedente (100 ca.) e figura di sicuro rilievo anch'essa nella storia della scuola. Infine, il *De rerum natura* (*Sulla natura delle cose*), l'epopea didattica in sei libri che Lucrezio, contemporaneo di Cicerone, compose per glorificare Epicuro agli occhi del pubblico latino, rappresenta una preziosa e a volte insostituibile fonte di informazioni (per esempio nel caso della famosa dottrina della «declinazione» degli atomi), sebbene l'ambizione letteraria che la anima ne renda a volte delicata l'utilizzazione ai fini di una ricostruzione sistematica. A questo elenco di fonti dirette, vanno aggiunte una raccolta di massime ed estratti ritrovati nel 1888 (le *Sentenze vaticane*) e lo stupefacente portico che nel II secolo d. C. (circa nel 125, secondo la recente datazione di Martin Smith) un certo Diogene eresse a Enoanda, nella Licia settentrionale, per iscrivervi a beneficio del passante, vale a dire dell'umanità intera, le raccomandazioni epicuree. Questo monumento pubblico è probabilmente il miglior simbolo della persistente vitalità dell'epicureismo e della straordinaria forza della sua influenza anche quando la scuola era già da lungo tempo scomparsa (l'ultimo scolarca conosciuto è Patrone, vissuto alla fine del I sec. a. C.).

Diversamente dalla contemplazione platonico-aristotelica, che costituisce un fine in se stessa, in Epicuro il sapere filosofico presenta il sigillo della strumentalità. L'individuo, immerso nella negatività – i dolori del corpo e le pene dello spirito –, vi trova le risorse per conquistare definitivamente quella sicurezza che i membri della nostra specie ricercano fin dalla loro nascita. Il senso del pericolo, inizialmente naturale, si nutre infatti in modo particolare dell'esercizio di una speculazione tanto spontanea quanto erronea sulla natura del mondo e delle nostre necessità. Da qui la celebre *Massima XI*, la cui formulazione controfattuale è in parte provocatoria (un tratto caratteristico dello stile filosofico di Epicuro):

Se non ci turbasse la paura dei fenomeni celesti e quella della morte, ch'essa possa essere qualcosa che ci tocchi da vicino, e il non conoscere il confine dei piaceri e dei dolori, non avremmo bisogno della scienza della natura [ed. it. pp. 197-98].

È stato spesso sottolineato che la subordinazione del sapere alla ricerca della sicurezza era poco favorevole allo sviluppo delle scienze teoriche, come per esempio la matematica. Ma paradossalmente essa condusse Epicuro a esaminare per se stessa, e più sistematicamente di quanto abbia mai fatto alcun filosofo prima di lui, la questione della validità delle nostre conoscenze. Forse il *Canone* (termine che in greco designa il regolo che permette di assicurarsi della verticalità di un muro) non è il

primo trattato completo di epistemologia della storia della filosofia (usando un'altra metafora, Nausifane aveva scritto un *Tripode*). Ma esso sembra aver contribuito in maniera decisiva alla formazione di un vocabolario tecnico sull'argomento. Il termine «criterio», per esempio, destinato a un grande avvenire, è un concetto chiave della filosofia epicurea. Di fronte all'infinità di falsi giudizi e di opinioni senza fondamento che alimentano le nostre pene, infatti, i criteri sono per Epicuro gli unici punti d'appoggio che ci permettono di orientarci con sicurezza.

La dossografia distingue due criteri di conoscenza: le sensazioni e le prolessi (le «affezioni», terzo termine dell'elenco, non hanno validità indipendente: in questo ambito epistemologico, esse rappresentano l'aspetto interno delle nostre percezioni). Per ragioni diverse, entrambi i termini, e la coppia che essi costituiscono, sono di delicata interpretazione. Nel caso della sensazione, il problema deriva dall'uso molto restrittivo che Epicuro fa della parola. Per fungere da criterio, le sensazioni devono essere *tutte* «vere». L'affermazione, ben attestata dalle fonti, appare di primo acchito sorprendente. Non sono proprio i sensi ciò che spesso ci inganna? Di fatto, la formula «tutte le sensazioni sono vere» non significa che le cose del mondo siano in se stesse tali e quali le percepiamo. Per riprendere due celebri esempi, le Erinni viste da Oreste (nella tragedia di Euripide, per esempio) non sono presenti di persona, e il fatto che la torre mi appaia piccola e rotonda non significa che non sia effettivamente grande e quadrata (Lucrezio, 4.353-63; Sesto Empirico, *Contro i logici*, 1.203-10 e 2.63 sgg.). Secondo Epicuro, né la presenza delle Erinni né la circolarità della torre costituiscono il contenuto della sensazione. Si tratta piuttosto di inferenze, in questo caso illegittime, tratte sulla base di un'informazione che di per sé è incontestabile: qualcosa del mondo esterno ha colpito Oreste e noi, qualcosa che in un caso ha la forma delle Erinni, nell'altro caso è rotondo. Ma le Erinni vere e proprie possono essere lontane, e la rotondità che vediamo potrebbe non essere quella della torre. Tra l'esperienza che viviamo e il mondo delle cose, infatti, si interpone l'impercettibile processo attraverso il quale quest'ultimo ci colpisce. Entra qui in azione il misterioso «movimento congiunto» che, parallelamente al movimento della sensazione, è all'origine dell'errore: esso è il riflesso di quella che potremmo chiamare una presunzione di immediatezza. Questa presunzione non è responsabile soltanto dell'errore dei nostri giudizi di primo ordine, ma anche della rovinosa opinione teorica secondo la quale alcune sensazioni possono essere false.

Queste due illusioni possono essere corrette soltanto da un'analisi appropriata del processo sensoriale. Ciò significa che la fisica entra mol-

to presto a far parte della canonica – tanto presto, a dire il vero, che si comprende perché in generale gli Epicurei non l'abbiano considerata una disciplina indipendente. Ogni oggetto del mondo è un aggregato di atomi dai quali si distacca continuamente un flusso denso e continuo di pellicole estremamente sottili che Epicuro chiama «immagini» («doppi» o «simulacri», se vogliamo attenerci alla traduzione letterale del termine tecnico *eidōla*). Queste immagini vengono a colpire i nostri organi di senso, ma vivono di vita propria, una vita a volte rischiosa. Esposte alle intemperie, infatti, esse possono cessare di corrispondere alle proprietà dell'oggetto dal quale provengono (come nel caso della torre quadrata che appare rotonda); e, divenute autonome, continuano ad agire indipendentemente dalla loro fonte di emissione (come nel caso della visione di Oreste, e, più in generale, dei nostri sogni e delle nostre fantasie). Ciò non toglie niente alla verità delle affezioni che provocano, ma implica che non possiamo trarre incautamente delle conclusioni sul mondo in base alle nostre sensazioni, se per mondo intendiamo esclusivamente l'insieme degli aggregati «solidi» in contrapposizione alle immagini (fluide) che lo riempiono anch'esse e che non sono meno oggettive (né meno numerose). La verità delle sensazioni, quindi, può sì essere indistruttibile, ma probabilmente ci porta meno lontano di quanto saremmo tentati di supporre di primo acchito, e in ogni caso da un'altra parte.

Di altro genere sono le difficoltà legate alla dottrina delle «prolessi». Qui, la comprensione del termine non può essere guidata da alcuna rappresentazione familiare – si tratta infatti di uno dei numerosi neologismi di Epicuro, che suggerisce l'idea di un «coglimento preliminare» – e dipende da fonti eterogenee ed estremamente concise. Il problema nasce dal fatto che la prolessi sembra giocare due ruoli completamente distinti. Da un lato, essa dà accesso ad alcuni tipi di oggetti, o di concetti, che non provengono dalla sensazione. È grazie a una prolessi per esempio che sappiamo che la divinità è un essere immortale e beato, e che la giustizia sancisce ciò che è utile ai rapporti tra i membri di una comunità. Data la forma proposizionale di questi contenuti e il loro carattere astratto, si è quindi tentati di vedere nella prolessi una conoscenza di ordine analitico e concettuale. Tuttavia, oltre al fatto che un'interpretazione di questo genere mal si accompagna con ciò che da altre fonti sappiamo dell'empirismo epicureo, essa non spiega perché vi siano prolessi anche di oggetti sensibili – che si tratti della loro forma (vedendo un uomo, lo riconosciamo come tale sulla base della prolessi che ne abbiamo) o di predicati proposizionali (sappiamo per prolessi che i corpi in quanto tali sono dotati di una massa e della proprietà della «re-

sistenza», o anche che l'uomo è un animale razionale, come si legge in Filodemo, *Sui segni*, 34.7-11). Tale interpretazione non spiega nemmeno perché Epicuro abbia scartato l'idea che esista una prolessi del tempo, ammettendo invece una prolessi della causa (*Sulla natura*, 35.26).

La soluzione è legata probabilmente al fatto che tra le sensazioni e le prolessi esiste un'asimmetria, dissimulata dal loro essere associate nella serie dei criteri. Benché la conoscenza prolettica copra un insieme di oggetti che sfugge alla conoscenza sensoriale, essa non è affatto definita da tale sistema. Ciò che la distingue è piuttosto la natura della relazione che la conoscenza prolettica intrattiene con oggetti la cui provenienza può essere tanto mentale quanto sensibile. Esiste infatti in Epicuro, accanto alla percezione sensibile, una «percezione mentale» (i simulacri che penetrano la mente sono semplicemente più sottili di quelli che compongono i flussi sensibili). Soltanto la sua assenza dall'elenco originale dei criteri – alla quale alcuni discepoli vollero del resto rimediare aggiungendo «la proiezione immaginativa del pensiero» – spiega perché alcuni studiosi siano stati tentati da un'interpretazione intellettualistica della prolessi. Se si considerano le percezioni mentali una categoria indipendente, invece, la specificità della funzione prolettica appare con maggior evidenza. Contrariamente alle percezioni, le cui due forme – sensoriale e mentale – sono confinate al presente (anche se nei testi che stiamo considerando solo la sensazione è considerata «senza memoria»), le prolessi sono concetti empirici, tracce che l'accumulazione di esperienze successive ha depositato in noi e che ci guidano sia nel riconoscimento degli oggetti percepibili (dai sensi nel caso degli uomini, dalla mente nel caso degli dèi) sia nella comprensione, a un più elevato livello di generalità, dei concetti di cui abbiamo esperienza, come quelli di giustizia o di causa. Si vede allora che la prolessi possiede una funzione linguistica (parliamo spesso di cose che non abbiamo davanti agli occhi) e che a ragione gli interpreti hanno visto un riferimento al criterio della prolessi, anche se il termine non vi compare, nella prima regola stabilita nella *Lettera a Erodoto* (37): «avere ben chiare le nozioni che corrispondono ai vari termini» [ed. it. p. 148]. È del resto significativo che, nell'ordine delle argomentazioni, la prolessi compaia prima delle stesse sensazioni: in un certo senso, l'uso di parole costituisce un preliminare assoluto dell'indagine sulla natura delle cose.

Al di là dell'insieme di certezze definite dai criteri, vi è tutto il mondo delle cose «oscuere», un mondo che non può essere colto che in modo indiretto in riferimento a ciò che possiede chiarezza immediata (*enargeia*). Non è casuale che l'operazione di riportare l'invisibile al visibile, l'ignoto al noto, giochi un ruolo centrale nella filosofia epicurea: qui,

l'attività filosofica consiste essenzialmente nel «mettere in relazione» ciò che diciamo e pensiamo – come del resto tutto ciò che gli altri dicono e possono dire, e che forma l'orizzonte culturale delle nostre convinzioni – con queste basi ultime di certezza per vedere se, o in quale misura, le asserzioni più comuni possano essere conservate, o se invece non siano «vuote». Questo movimento di confronto perenne è caratteristico degli scritti e spesso delle sentenze di Epicuro, tanto che vi si potrebbe riconoscere una «forma di pensiero». Esso comunque spiega come alcuni abbiano potuto vedere nella filosofia epicurea un'impresa essenzialmente «critica» (Jean Bollack), che poté assumere un tono aggressivo di fronte allo scandalo – data la natura della posta in gioco – rappresentato dalla distanza tra ciò che si sostiene e ciò che ci autorizzerebbe a farlo.

L'insieme delle cose oscure, vale a dire tutto quel che non ricade sotto la percezione sensibile né sotto quella intellettuale e quindi non è il correlato di una prolessi, comprende due vasti ambiti: ciò che è troppo lontano nello spazio perché ne possiamo avere un'apprensione diretta (i fenomeni atmosferici e celesti) e l'insieme di ciò che, essendo troppo piccolo per essere colto dai sensi, non è neanche oggetto di percezione mentale (solo gli aggregati producono delle immagini, non i singoli atomi, né naturalmente il vuoto). Sono per lo più questi i temi trattati nella *Lettera a Erodoto*, dedicata ai fondamenti della fisica, e nella *Lettera a Pitocle*, dedicata alla «meteorologica» (nel senso di Aristotele) e alla fisica celeste. Ma pochi sono i temi che inizialmente non sono «oscuri», e meno ancora quelli che non sono resi tali dallo stesso processo di chiarificazione e dagli interrogativi sussidiari che questo necessariamente suscita. Ciò che si trova oltre i limiti temporali della nostra vita, per esempio (la storia passata e quel che accadrà dopo la nostra morte), deve essere oggetto di ricostruzione analogica tanto quanto ciò che è remoto o infinitesimale. Pertanto la fisica atomista di Epicuro doveva spiegare il funzionamento delle facoltà psichiche, e più ancora l'esercizio della nostra libertà. Qualcuno di questi temi è affrontato brevemente nella *Lettera a Erodoto* (essa include, accanto ad alcune proposizioni fisiche basilari, dei lineamenti di psicologia e una parte dedicata alla teoria della civilizzazione). Mentre un'analisi dettagliata e il trattamento delle questioni più complesse (come quella del decimo libro) compaiono nel trattato *Sulla natura* (del quale la *Lettera a Erodoto* e la *Lettera a Pitocle* sono «riassunti» parziali) e in altri trattati specialistici.

Il trattato di Filodemo *Sui segni* illustra i meccanismi e la sostanza dell'inferenza epicurea, anche se la terminologia e la problematica sono influenzate dai dibattiti del III e del II secolo. Essenzialmente Filodemo volle stabilire, contro le critiche degli Stoici, che il metodo detto «per

soppressione» (*anaskeuē*), in virtù del quale si dimostra l'esistenza di un'entità invisibile (il vuoto per esempio) mostrando che la sua eliminazione comporterebbe quella di un fenomeno osservabile (nel caso in questione il movimento), non è un procedimento indipendente da un'«inferenza sulla base della somiglianza», e può esservi ricondotto. I casi di inferenza per somiglianza più interessanti sono evidentemente quelli che si applicano solo *mutatis mutandis*, ai quali si può riservare il nome di analogia. Per esempio, non è perché per analogia con il corpo sensibile si afferma l'esistenza di parti più piccole sul corpo dell'atomo, dette *minima*, che il corpo atomico diventa divisibile come il corpo sensibile. L'analogia conduce così a risultati paradossali, poiché il mondo degli atomi e del vuoto obbedisce a leggi estranee al mondo dei composti, leggi in cui l'occhio e la mente possono non ritrovarsi immediatamente: gli atomi il cui movimento non viene ostacolato si spostano a una velocità superiore a qualunque velocità immaginabile; nello spazio infinito, non vi sono né alto né basso; ecc. La fisica epicurea, una fisica basata sulla similitudine, si costruisce innanzitutto sul rifiuto delle false similitudini.

Questo non significa naturalmente che le proposizioni che essa stabilisce non possano mai essere incompatibili con i criteri, e in particolare con i dati sensoriali. In tutti i casi, e in particolare nei più paradossali, le asserzioni riguardanti l'invisibile, che per definizione non possono essere oggetto di «conferma diretta» (*epimartyrēsis*), devono superare la prova di «non invalidazione» (*ouk antimartyrēsis*). Nonostante quanto suggeriscano alcune formule, tale non invalidazione non sembra essere stato un metodo di scoperta, ma un semplice mezzo di controllo, capace di garantire che una proposizione stabilita sulla base di considerazioni indipendenti sia effettivamente possibile.

È dunque essenziale comprendere la natura dell'istanza, o più precisamente della procedura, che garantisce l'uso corretto del metodo analogico imponendo le restrizioni necessarie alla nostra manipolazione spontanea delle somiglianze. A questo proposito, ha ragione David Furlley ad abbandonare l'idea che le proposizioni ultime della fisica epicurea poggiino su un'analisi di natura concettuale (è così che Cyril Bailey intendeva le «proiezioni immaginative del pensiero»). L'impossibilità di concepire una data affermazione, che Epicuro spesso usa come argomento, è sempre fondata in ultima analisi su un dato di esperienza. Ciononostante, una volta stabilita, una proposizione può condurre a rifiutarne altre che la somiglianza invece suggerirebbe. Se il fatto che gli atomi abbiano parti non li rende dei composti, è perché gli elementi ultimi indivisibili, per poter rendere conto del mondo visibile, devono possedere una serie di proprietà attribuibili solo a una massa resistente, non

a un «minimum». Allo stesso tempo, l'indivisibilità dell'atomo troverà spiegazione in una nuova proprietà, l'«impassibilità», della quale Democrito, che non poneva differenze tra l'atomo e il *minimum*, poteva fare a meno. Si vede bene come un principio fondamentale abbia la precedenza rispetto a una possibile, e all'occorrenza errata, applicazione del principio della somiglianza.

L'ordine in base al quale le proposizioni della fisica vengono stabilite non è dunque indifferente. Il fatto è che la presentazione «pedagogica» della fisica fondamentale sotto forma di un insieme ordinato di «elementi» proposizionali, o *stoicheia* (come riporta Diogene Laerzio, 10.30) risponde anche a una necessità interna. In ogni caso è significativo che il termine *stoicheiōsis* («presentazione elementare»), destinato a un grande avvenire nelle scienze matematiche così come in filosofia, sia attestato per la prima volta in Epicuro.

La *stoicheiōsis* fisica comporta dieci proposizioni (nove secondo un'altra numerazione), che costituiscono l'armatura indistruttibile della disciplina e il quadro di riferimento che, una volta stabilito, può fungere da criterio di secondo grado: 1) niente nasce da ciò che non esiste; 2) niente si dissolve in ciò che non esiste; 3) l'universo è sempre stato come è ora e lo rimarrà sempre; 4) l'universo è fatto di corpi e di vuoto; 5) i corpi sono di due tipi: atomi e composti di atomi (gli aggregati); 6) l'universo è infinito; 7) gli atomi sono infiniti di numero e il vuoto infinito per estensione; 8) gli atomi di forma identica sono di numero infinito, ma il numero delle loro forme è indefinito, non infinito; 9) il movimento degli atomi è incessante; 10) gli atomi hanno solo tre proprietà in comune con le cose sensibili: la forma, il volume e il peso.

Questi enunciati si scostano in diversi punti dall'antico atomismo di Democrito: per esempio, Epicuro ammette che gli atomi siano non soltanto dotati di forma e di grandezza, ma anche di peso. Le forme atomiche non possono essere di numero infinito, altrimenti avrebbero bisogno, per variare in modo infinito, di varcare la soglia del sensibile (secondo una testimonianza tanto celebre quanto difficile, un atomo democriteo può avere la dimensione di un mondo). Molte di queste differenze si spiegano in base alla volontà di sottrarre la dottrina atomista alle obiezioni che le aveva rivolto Aristotele, in particolare nel quarto e nel sesto libro della *Fisica*. Ma tutte vanno viste come la conseguenza dell'applicazione delle regole della canonica a una teoria riguardo alla quale Epicuro si rivela tanto più critico quanto più le è fedele. Questo in particolare è il caso della proprietà dell'atomo di deviare in modo minimo dalla sua traiettoria. Sebbene né la *Lettera a Erodoto* né alcun'altra opera conservata accennino a questa «declinazione» (*clinamen*), at-

testata per la prima volta da Lucrezio, è verosimile che la dottrina risalga a Epicuro. Nella sua funzione cosmogonica, alla quale deve il suo nome, essa spiega come nel vuoto infinito possa formarsi un mondo: gli atomi, che per analogia possiamo rappresentarci come corpi in caduta parallela e alla stessa velocità attraverso lo spazio, non potrebbero mai incontrarsi se almeno uno di essi non si scostasse dal suo corso (Lucrezio, 2.216-50). Ma la principale ragion d'essere di questa dottrina è probabilmente quella di rendere conto dei movimenti volontari e della libertà degli uomini, benché il modo con cui assolverebbe a questa funzione rimane dibattuto: difficilmente l'imprevedibile e arbitraria deviazione di un atomo a livello microscopico può «spiegare» il fenomeno della volontà, che per definizione è governato da uno scopo. Né l'idea di David Sedley, secondo cui Epicuro potrebbe aver concepito un modello di «proprietà emergenti», trova riscontro nel testo del trentacinquesimo libro *Sulla natura* (che, insieme a Lucrezio, è la nostra principale fonte di informazione sull'argomento). Infine, l'interpretazione puramente analogica, che vede nella «libertà» dell'atomo rispetto alle determinazioni meccaniche l'equivalente di un movimento volontario del quale proverebbe solo la possibilità o l'impossibilità, come vuole Mayotte Bollack, non rende del tutto giustizia alla dimensione esplicativa della teoria, fortemente sottolineata da Lucrezio (2.286).

In altri passi, appare con maggior chiarezza come l'universo epicureo sia interamente riducibile alle proprietà fondamentali degli atomi e del vuoto. Nello spazio infinito si sarebbero separate concentrazioni relative di materia protette da una guaina oltre la quale si troverebbero gli «intermondi», residenza degli dèi (almeno secondo alcune testimonianze posteriori a Epicuro). All'interno dei mondi, destinati a finire, si formano aggregati altrettanto caduchi. La coesione che li rende «solidi» a livello macroscopico risulta dalla costante vibrazione di elementi che, a livello microscopico, si ostacolano reciprocamente all'interno di una rete più o meno densa; anche la velocità che sembrano avere è solo un effetto, poiché, all'interno dell'aggregato, gli atomi continuano ad attraversare il vuoto «alla velocità del pensiero». Una violenta pulsazione, dissimulata dalla relativa stabilità dei corpi, è responsabile dell'emissione dei flussi di «immagini». Infine, le tre proprietà primarie che sono, per ogni corpo (elementare o composto), la forma, la dimensione e il peso (designati con il termine del quale Aristotele si serve per l'accidente: *symbebēkota*, *conjuncta* in latino), spiegano l'infinita varietà delle proprietà e gli «eventi» secondari (*symptōmata*, *eventa* in latino): i colori e i sapori, come la guerra e la pace, risultano dalla loro interazione e costituiscono il mondo nel quale viviamo.

Gli dèi, in questa fisica di composizione e dissoluzione, rappresentano naturalmente un problema. La loro esistenza e la loro indistruttibilità, conosciute proletticamente, richiedono una spiegazione speciale, che sicuramente fu sviluppata, ma sulla quale siamo informati in modo insufficiente da qualche colonna del trattato *Sugli dèi* di Filodemo: riusciamo soltanto a intravedere come lo spazio tra i mondi possa garantire, oltre all'assenza di turbamento, l'inestiguibile rinnovamento dei corpi divini. Più oscura ancora è la questione di sapere se e come le immagini emesse dai corpi degli dèi giungano a noi. La risposta dipende dall'interpretazione di una testimonianza di Cicerone particolarmente difficile; essa suggerisce, se accettiamo la lezione dei manoscritti (*ad deos*), che gli dèi potrebbero in un certo senso essere solo il prodotto di un flusso di simulacri proiettato dal pensiero dell'uomo (Jean Bollack). Se tale concezione sembra a prima vista poco compatibile con i presupposti di una dottrina risolutamente realista, occorre sottolineare che in Epicuro la mente, inizialmente recettiva, giunge a esercitare un controllo quasi integrale sulle sue rappresentazioni. L'idea che la divinità sia un nostro prodotto, in un senso che occorrerà precisare, non va scartata troppo in fretta. È in ogni caso significativo che gli dèi di Epicuro siano antropomorfi e che Epicuro abbia potuto proclamare e far riverire la sua stessa divinità: la stranezza di questa dottrina va di pari passo con la stranezza della pratica cultuale.

La *Lettera a Pitocle*, tanto quanto quella indirizzata a Erodoto, illustra come la canonica permetta a Epicuro di filtrare e rimodellare la tradizione filosofica anteriore. Ma i dati qui sono diversi. I fenomeni meteorologici e celesti, infatti, sono «nascosti» in un senso diverso da quello per cui sono nascosti i costituenti ultimi del mondo. Innanzitutto, benché a distanza, ne abbiamo una percezione sensibile. In secondo luogo, i fenomeni «prossimi» dei quali abbiamo esperienza diretta suggeriscono nel loro caso una pluralità di modelli esplicativi. La canonica, o forse l'interpretazione che ne dava Epicuro a riguardo, impedisce di operare una selezione tra le spiegazioni che si offrono. Ciò infatti significherebbe scegliere in maniera necessariamente arbitraria tra le informazioni che ci procurano i sensi, che per definizione sono tutte vere. La gravità di tale trasgressione si misura con il fatto che Epicuro non esita ad assimilare l'adozione di una spiegazione unica, quando i dati dei sensi ne suggeriscono diverse, alla forma del «mito», concepito peraltro come fonte di terrore. Di qui la formula che scandisce la lettera: «È possibile che questo fenomeno si produca per delle ragioni x , ma è anche possibile che si produca per delle ragioni y ». I tuoni, per esempio, possono verificarsi

sia perché il vento ruota entro la cavità delle nubi, come avviene presso di noi nei vasi; sia perché in esse rimbomba fuoco spinto dal vento; oppure per rotture e lacerazioni delle nuvole, o per la collisione e lo spezzamento di nubi che hanno la compattezza del ghiaccio [100, ed. it. p. 179].

Nonostante il vocabolario possibilista, non si suggerisce che dobbiamo accettare tutte le possibili ipotesi senza concedere la nostra preferenza ad alcuna di esse. La tesi, più forte, è che tutte le possibili spiegazioni sono effettivamente vere (anche se non simultaneamente). Si colgono meglio la portata e anche il fondamento filosofico di questa affermazione se si osserva che per Epicuro l'infinità della materia e del tempo garantiscono la realizzazione di tutte le possibilità (Lucrezio, 5.526-33).

Le teorie relative ai fenomeni meteorologici e celesti presentano così un notevole contrasto con le proposizioni della fisica elementare, che valgono in modo assoluto sia che facciano parte della *stoicheiōsis* iniziale sia che ne derivino. Ci si potrebbe domandare se Epicuro sia giustificato nel sottrarre le spiegazioni relative all'insieme dei fenomeni lontani ai principi di limitazione e organizzazione che sono all'opera nel campo della fisica dei fondamenti: perché anche qui certe ipotesi non ne escludono altre? e perché alcune somiglianze apparenti non sono respinte come opinioni errate? Dopo tutto, Epicuro pensava di avere sufficienti elementi per affermare che la grandezza reale del Sole e degli astri sia, se non tale quale ci appare, per lo meno non molto più grande o più piccola. Comunque sia, il quadro del mondo che Epicuro dipinge non è quello di un meccanismo cosmico unificato (l'equivalente della *stoicheiōsis* fisica), ma di una molteplicità dissociata di fenomeni indipendenti.

Oggi che l'astronomia compie progressi spettacolari grazie all'«indagine» astronomica tanto disprezzata da Epicuro, si può rimanere imbarazzati da tale bonarietà epistemologica, che si proclama al servizio di un'etica della tranquillità. Tuttavia, vi è un aspetto affascinante della dottrina delle cause multiple che merita di essere sottolineato. Si viene spesso colpiti dal fatto che le spiegazioni addotte nella *Lettera a Pitocle* per ciascuno dei fenomeni studiati recuperino spesso le opinioni sostenute dai fisici presocratici. Ma ciò è comprensibile osservando che molto spesso quelle visioni poggiavano a loro volta sull'alogia. E occorre aggiungere che Epicuro poteva trovare nel contemporaneo Teofrasto una teoria meteorologica delle «cause multiple» pienamente sviluppata. Il rapporto tra le due linee di pensiero rimane da studiare, ma è chiaro che la relazione tra la meteorologica epicurea e la tradizione filosofica non è diversa da quella che caratterizza la fisica di base. In entrambi i casi, la dottrina di Epicuro si presenta come la ripresa di opi-

nioni precedenti, rinnovate però nel loro contenuto e nel loro significato dalle esigenze di una canonica che non appartiene che a lui.

Infine, nonostante quanto possa suggerire la *Lettera a Pitocle*, e più in generale l'atteggiamento degli Epicurei riguardo alle scienze, la subordinazione della fisica alla parte pratica della filosofia non è il segno di un «disinteresse». Al contrario, essa riconduce la natura di questo interesse, che è profondo e necessario, al rifiuto di vedere nella fisica qualcosa che non sia l'espressione di un bisogno fondamentale. Per questo la parte della dottrina che definisce riflessivamente la natura di questo bisogno non è meno primaria della canonica, anche se in un altro senso: comunemente detta etica, essa porta più precisamente sulle «scelte» e i «rifiuti» che determinano il corso della nostra vita. Vediamo così che la *Lettera a Meneceo*, dove sono esposti i lineamenti di una dottrina dell'agire umano, assume la forma di un invito a filosofare, e che, contrariamente alle altre due lettere, presenta una frattura deliberatamente essoterica. L'inizio, infatti, pur inserendosi nella tradizione del *Prorettico* di Aristotele, esprime perfettamente l'aspetto universale e per così dire «catolico» della filosofia di Epicuro:

Non indugi il giovane a filosofare, né il vecchio se ne stanchi. Nessuno è mai troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell'anima [122, ed. it. p. 187].

Il contenuto della vita buona è delimitato da quattro proposizioni fondamentali, definite anch'esse «elementi» e celebri nell'Antichità con il nome di «quadruplici rimedio» (*tetrapharmakon*). Esse aprono sia la raccolta delle *Massime capitali* sia le *Sentenze vaticane*, e, in forma modificata per quanto riguarda le ultime due, sono alla base della struttura della *Lettera a Meneceo*. In sintesi, per Epicuro una concezione adeguata della natura degli dèi (1), della morte (2), del piacere (3) e della sofferenza (4) è il fondamento di una vita «forte», al riparo dai mali. I tre campi della teologia, dell'escatologia e delle affezioni sono infatti all'origine di tutte le nostre pene, e definiscono per contrasto lo spazio in cui si può inscrivere una vita serena. La certezza che la divinità, definita semplicemente come «essere beato e immortale», sia immune «da ira e da benevolenza» [*Massime capitali*, 1, ed. it. p. 195] è la prima condizione della felicità dell'uomo, perché sopprime le paure e le vane speranze ispirate dalla fede nel loro intervento. Allo stesso tempo, la vita della divinità antropomorfa è paradigmatica per l'uomo, perché è la tranquillità portata all'estremo vertice di perfezione (la lettera può così promettere all'uomo di vivere «come un dio tra gli uomini»). Il terrore suscitato dal pensiero dell'aldilà, che alimenta le favole della mitologia, svanisce se la morte, che è la semplice dissoluzione dell'aggregato per-

cipiente, «non è niente per noi» [*Massime capitali*, 2, ed. it. p. 196]. Sopprimerlo significa concentrarsi sulla vita stessa e, secondo un bell'ossimoro della *Lettera a Meneceo* (124), «godere della mortalità della vita». Infine, senza una chiara coscienza della natura del piacere, del dolore e dei loro «limiti», saremo incapaci di condurre la nostra vita al meglio. Le «affezioni» (*pathē*), infatti, guidano le nostre scelte e i nostri rifiuti, e dunque servono da «criteri» ultimi dell'azione.

La teoria epicurea dell'azione poggia sul modello aristotelico comune a tutte le scuole ellenistiche (con l'eccezione dei Cirenaici), secondo il quale ogni nostra azione tende a un «fine» ultimo (*telos*) che è la felicità. La specificità della teoria epicurea, e anche la sua difficoltà, sta nel modo con cui il contenuto di questa felicità viene determinato. Da una parte il «fine», che attiene contemporaneamente al corpo e all'anima, poggia su una relazione complessa tra questi due termini, in cui ciascuno di essi può pretendere di avere una qualche priorità. Dall'altra, e soprattutto, questo fine è definito in termini negativi: quando il corpo non soffre più e l'anima non si dibatte più tra i tormenti,

si dissolverà ogni tempesta dell'anima, non avendo l'essere vivente altra esigenza da soddisfare né altro che possa render completo il bene dell'anima e del corpo [*Lettera a Meneceo*, 128, ed. it. p. 190].

Poiché il piacere, corporeo e psichico, è definito negativamente come assenza di dolore (del corpo) e di afflizione (dell'anima), Epicuro può sostenere che esso è «principio e fine del vivere felicemente» (*ibid.*). Principio perché, prima di diventare il criterio ultimo delle nostre scelte e dei nostri rifiuti, è ciò di cui l'essere vivente va in cerca fin dalla sua nascita. Fine perché la serenità procurata dall'«atarassia» (così Epicuro chiama l'assenza di ogni turbamento psichico) è una forma speciale di piacere – il più grande che si possa concepire.

Questa concezione negativa del piacere, se da una parte mette la dottrina al riparo dalle accuse di volgare edonismo alle quali andò subito incontro (e alle quali rispondeva già la *Lettera a Meneceo*), dall'altra pone il problema, perfettamente articolato dalla critica ciceroniana del *De finibus*, del rapporto tra il senso ordinario del termine piacere e la sua ridefinizione epicurea. Non è detto che lo iato tra i due possa essere completamente superato, e nemmeno che debba esserlo: non potrebbe Epicuro sottintendere che le concezioni comuni sulla natura del piacere sono errate, come nel caso degli dèi? Eppure, vi sono tutte le ragioni di pensare che il piacere epicureo non sia uno stato negativo. Non serve ricordare il fatto, peraltro importante per la nostra comprensione della questione, che la dottrina epicurea si distingue dalle concezioni classi-

che del piacere (platonica e cirenaica) e che non ammette uno stato intermedio tra il piacere e il dolore: sebbene questo schema permetta di comprendere che l'assenza di dolore deve *ipso facto* essere identica al piacere, esso non esclude la possibilità che Epicuro potrebbe aver semplicemente ribattezzato come «piacere» ciò che gli altri chiamavano «stato intermedio». È evidente infatti che la scomparsa del dolore lascia spazio a uno stato positivo di contentezza e di soddisfazione, che Epicuro occasionalmente descrive in termini di «salute», «benessere» o «serenità». Che il paragone risalga o meno a Epicuro, Seneca descrive bene cosa segue alla fine della tempesta: non la calma piatta che i Cirenaici rimproveravano a Epicuro assimilandola allo stato di un cadavere, ma il puro splendore di un cielo reso terso dalla scomparsa di tutto quanto lo oscurava (*Lettera*, 66.45).

Implicita nella definizione «negativa» del piacere è la distinzione tra un piacere «in movimento» (o «cinetico») e un piacere quieto (o «catastematico»). Se probabilmente quest'opposizione deve qualcosa all'analisi della natura del piacere condotta da Aristotele nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, è difficile, date le informazioni in nostro possesso, pervenire a un'immagine precisa della relazione sistematica tra i due termini. Epicuro distingueva due fasi nel piacere, corrispondenti a due aspetti connessi nella realtà, ma distinti nella teoria; in termini più tecnici, due fasi legate a un'importante differenza categoriale. Secondo Epicuro, infatti, il piacere è misurato quantitativamente dal processo che conduce alla cessazione della mancanza, o piacere catastematico. Dopo di che, esso «varia» solo qualitativamente, ma non aumenta. Sembra chiaro quindi che l'esistenza di una variazione qualitativa serva essenzialmente a rivelare la dualità inerente alla prima fase della replezione, quando il piacere (quantitativo) della cessazione del bisogno si mescola inestricabilmente a un altro piacere (il piacere cinetico), legato alla qualità particolare della sua fonte. Possiamo riconoscere che questa indistinzione sia responsabile dell'illusione che vizia i nostri giudizi sensoriali, quando pensiamo che un piatto raffinato procuri più piacere del pane: si tratta in effetti di un errore categoriale, se la vera misura del piacere è la soddisfazione di un «bisogno» o di una mancanza concepita come oggettiva. La metodica insistenza sulla quantità e lo stato del piacere a scapito della sua «varietà» e del suo movimento spiega gli aspetti ascetici della dottrina epicurea attestati dai frammenti e all'origine della fascinazione che esercitarono sullo stoico Seneca.

In linea di principio, tuttavia, l'edonismo di Epicuro non esclude la variazione. Esso infatti non dipende da un sistema binario, nel quale il necessario, al quale conviene attenersi, si oppone semplicemente al non

necessario, che conviene rifiutare. Il modello è ternario, come indica la divisione dei desideri, che sono sia «naturali e necessari», sia «naturali e non necessari», sia «non naturali e non necessari», cioè «vuoti». Solo la terza categoria, quella dei desideri artificiali frutto dell'opinione, va sradicata. Lo statuto della seconda invece è più complesso. Se naturali, infatti, i desideri non possono essere condannabili in se stessi: i piaceri buoni sono buoni, e il sesso è effettivamente una fonte di piacere. Soltanto, le conseguenze legate all'abbandono della sfera della necessità possono rivelarsi alienanti e anche distruttrici, generando falsi bisogni che avranno sempre meno possibilità di essere soddisfatti e anche di «rimanere in nostro potere», poiché saranno sempre più diversificati ed esigenti (*Sentenze vaticane*, 51). La «variazione» ricade quindi sotto la giurisdizione della moderazione (*phronēsis*), che la *Lettera a Meneceo*, se non si emenda il testo, identifica con la filosofia stessa. Rimane vero che l'epicureismo «morbido», rappresentato emblematicamente dal *carpe diem* di Orazio, è una delle possibilità inscritte nella struttura della dottrina. Pertanto, contrariamente a quanto suggeriva lo stesso Epicuro, non è sulla base di un semplice equivoco che i nemici del piacere condannarono la sua filosofia.

In Epicuro, tuttavia, l'avvertimento prevale sull'autorizzazione, e l'astinenza tende incontestabilmente ad avere un valore intrinseco. Questo deliberato confinamento alla sfera del necessario, che potrebbe spiegarsi con la durezza dei tempi (l'assedio di Atene da parte di Demetrio Poliercete nel 294), è anche la conseguenza di un intellettualismo profondamente ancorato nella tradizione filosofica antica a partire da Socrate, ed ereditato tanto da Epicuro quanto dagli Stoici.

È necessario ora esaminare la complessa relazione che, al di là del parallelismo segnato dalla loro comune «negatività», lega i piaceri del corpo ai piaceri dell'anima. Da una parte, Epicuro ammette la «superiorità» dei piaceri dell'anima sui piaceri del corpo. Questa superiorità, che è di ordine quantitativo, è dovuta al rapporto esclusivo che l'anima intrattiene con il tempo: mentre le affezioni del corpo sono limitate al presente, l'anima, che abbraccia il passato e il futuro, ne moltiplica l'intensità (i Cirenaici, invece, insistendo sulla differenza qualitativa tra le affezioni del presente e le affezioni anticipate o ricordate, sostenevano al contrario la superiorità delle affezioni corporali sulle affezioni psichiche). Ne segue un primo spostamento dal corpo all'anima: le false opinioni sulla morte e, nel corso della vita, l'incertezza dell'avvenire, sono infinitamente più penose da sopportare di qualsiasi dolore corporale. E il potere della serenità è proporzionale all'angoscia, più che al dolore. D'altra parte, la soddisfazione dei piaceri psichici dipende sempre in ultima istanza dal-

la soddisfazione dei piaceri del corpo. In fondo, i piaceri psichici si riferiscono sempre ai piaceri del corpo: la certezza riguardo al futuro è anzitutto una certezza relativa alla possibilità di poter sempre soddisfare i bisogni elementari. È in questo senso che non patire la fame, la sete e il freddo, e ritenere che così sarà anche nel futuro, permette di «gareggiare in felicità con lo stesso Zeus» [*Sentenze vaticane*, 33, ed. it. p. 207].

Non vi è quindi alcun dubbio sul fatto che i piaceri dell'anima non possano mai sostituirsi ai piaceri del corpo. Ciononostante, alcune affermazioni di Epicuro vanno altrettanto indubitabilmente in questo senso, quando egli sostiene per esempio che il saggio sarà felice anche sotto tortura. Il paradosso viene spiegato dall'ultimo dei quattro rimedi:

Non dura ininterrottamente il dolore della carne; il suo culmine dura anzi un tempo brevissimo; e ciò che di esso appena oltrepassa il piacere non si protrae molti giorni nella nostra carne. Le lunghe malattie poi arrecano alla carne più piacere che dolore [*Massime capitali*, 4, ed. it. p. 196].

L'idea è che, finché c'è vita, la quantità di piacere del corpo, concepita qui come fattore di coesione organica, prevale *de facto* sulla forza distruttrice del dolore, che prende davvero il sopravvento solo nel momento stesso in cui svanisce, con la dissoluzione dell'aggregato nella morte (da qui, l'inizio della *Lettera a Idomeneo* sopra citato). Quest'analisi del rapporto quantitativo tra dolore e piacere mostra anche il ruolo centrale giocato dalla riflessione nella dottrina epicurea del piacere: solo il pensiero dei «limiti» del piacere e del dolore può trasformare la sopravvivenza nelle condizioni più miserabili nell'equivalente della vita, e anche di una vita felice, fino ad annullare la distinzione, che resta vera in linea di principio, tra «i desideri necessari alla felicità, i desideri necessari all'eliminazione della sofferenza fisica e i desideri necessari alla vita stessa» (*Lettera a Meneceo*, 127). È come se la fonte ultima del piacere fosse non tanto la soddisfazione del corpo, quanto la riflessione sulle condizioni minime di tale soddisfazione. Collocata in questa prospettiva, l'idea che sia «facile» soddisfare i bisogni del corpo assume un secondo senso, poiché l'assenza di pena può sempre essere compensata dalla certezza che il piacere prevarrà sempre sulle sofferenze dello stomaco. Grazie al pensiero dei limiti, ogni cosa può sempre scendere virtualmente di un gradino sulla scala dei bisogni, e la modesta tazza di formaggio diventa equivalente al più grande dei lussi. Si spiegano così molti dei paradossi epicurei che sono stati considerati sconvolgenti, come l'idea che una morte prematura non diminuisca la quantità di piacere vissuto: organo del tempo, l'anima è anche, per la forza del pensiero che vi dimora, lo strumento della sua abolizione.

In virtù di tutto ciò, risulterà meno sorprendente che l'idea di una «variazione» naturale, la cui possibilità è garantita dalla suddivisione dei desideri, giochi un ruolo ancora più discreto nel caso dei piaceri dell'anima che in quello dei piaceri del corpo. È come se l'energia psichica concentrata nel pensiero dei limiti avesse eliminato il piacere legato ad altri godimenti intellettuali. Vi sono tuttavia buone ragioni per pensare che l'epicureismo tardo, nel riabilitare la musica e la poesia, potesse sentirsi autorizzato a farlo dalla logica del sistema, la cui flessibilità incoraggiava a operare un riequilibrio a vantaggio di atteggiamenti meno austeri. Epicuro stesso sembra aver riconosciuto la legittimità di alcuni piaceri estetici: il saggio gode degli spettacoli anche «più degli altri».

Rimane vero che la via tracciata da Epicuro è dominata da un'idea di autonomia capace di confinare le gratificazioni al loro giusto posto. L'essenziale, e anche su questo punto Epicuro è vicino agli Stoici, è che noi siamo padroni della nostra vita e responsabili dei nostri atti. Il rimprovero più grave che Epicuro rivolge ai «Fisici» – intendendo essenzialmente se non esclusivamente l'atomismo antico di Democrito – è di non aver potuto dar senso, distruggendo la libertà degli uomini, alla lode e al biasimo – due fenomeni fondamentali della vita sociale che non è possibile mettere in questione – e nemmeno all'uso dell'argomentazione, che presuppone che l'avversario possa mutare opinione. Qualunque sia la sfida rappresentata per un atomista dall'onere di rendere conto della libertà umana, è chiaro che Epicuro dovette assumerselo. L'uomo di Epicuro non è che molto provvisoriamente un essere ricettivo sottoposto al flusso di immagini. Attraverso l'esercizio del pensiero, la memorizzazione dei principî e il lavoro su di sé, quest'uomo è in grado di sviluppare una capacità di selezione tale per cui diviene padrone di ciò che vuole come di ciò che decide.

Non sorprende allora che l'idea di sicurezza, dato il ruolo che gioca nella fisica e nell'etica, domini anche l'ultimo aspetto della dottrina epicurea, dedicato alla teoria della società e all'amicizia. Per molto tempo si è insistito sulla visione – senza alcun dubbio sorretta dalla famosa ingiunzione a «vivere nascosto» alla quale Plutarco consacrò uno dei suoi tre trattati antiepicurei – di un Epicuro indifferente ai problemi dell'organizzazione sociale. Tuttavia, il rifiuto dell'ambizione politica e della gloria, esempi di desideri distruttori perché «vuoti», è perfettamente compatibile con l'analisi dei fondamenti della società umana e in particolare della giustizia, ben rappresentata nelle dieci ultime *Massime capitali* così come in un lungo frammento di Ermarco citato nel trattato di Porfirio *Sull'astinenza* (1.7-12).

Benché la giustizia venga definita come un «contratto», Epicuro non è un convenzionalista, perché il suo contenuto, conformemente alla prolessi di giustizia, è definito oggettivamente dall'«utilità». Questa utilità riguarda essenzialmente la salvaguardia della vita dagli attacchi degli animali e degli altri uomini, anche se non sembra che Epicuro o i suoi discepoli abbiano cercato di analizzare il modo in cui essa veniva implementata dalle numerose disposizioni che formano la particolare struttura delle varie società o dei diversi sistemi politici. Lo scopo centrale della teoria sembra essere stato quello di mostrare – ancora una volta contro una conclusione precipitata – che la variabilità delle norme di giustizia non costituisce un argomento contro la sua oggettività. Al contrario, è perché l'utilità è sempre identica a se stessa «da un punto di vista generale» che le istituzioni risultanti dall'accordo possono variare in funzione delle circostanze e restano aperte alla revisione. Ne discende una distinzione tra giustizia e leggi che non è senza originalità nel contesto del pensiero greco, fortemente segnato dal convenzionalismo: le leggi sono giuste solo nella misura in cui sono utili. Dal frammento di Ermarco emerge una seconda distinzione, che non è attribuita a Epicuro, ma permette di chiarire un aspetto importante della sua teoria sociale. Vi si osserva infatti che le leggi sono formulate, in una prospettiva in parte pedagogica, in parte preventiva, per il bene di coloro che non riescono a vedere da sé in che cosa consista l'utilità della loro stipulazione, tanto che una società di saggi in teoria non avrebbe bisogno di leggi. Si comprende meglio anche come Epicuro abbia potuto affermare che le leggi esistono per il bene del saggio, non perché possa agire male, ma per evitargli sofferenze, e riconoscere l'esistenza di un legame organico tra le virtù e il piacere. In particolare, contrariamente a quanto suggerisce Cicerone nel *De finibus* (2.51-59), per Epicuro il saggio conosce tutte le ragioni, almeno in circostanze normali, per non commettere ingiustizia, indipendentemente dalle minacce della legge. Osserviamo così, nonostante i limiti della società, il programma di una comunità regolata solo dagli imperativi della saggezza. Grazie all'iscrizione di Enoanda, sappiamo che su questa base il tardo epicureismo avrebbe sviluppato una vera e propria utopia sociale. In Epicuro, l'idea assume la forma più limitata di una comunità di amici che rappresenta, all'interno di una società imperfetta retta dai vincoli della legge, quale sarebbe l'ideale.

Data l'importanza attribuita alla pratica dell'amicizia nella filosofia di Epicuro, è paradossale che la teoria epicurea dell'amicizia sia quella la cui giustificazione filosofica solleva maggiori difficoltà (se si esclude la declinazione): come si passa, da una concezione utilitarista che colloca il fine delle mie azioni nell'acquisizione di un piacere che non può ap-

partenere che a me, a una prospettiva «altruista» che concede altrettanto valore al piacere degli amici (Cicerone, *De finibus*, 1.68)? Il problema apparentemente aveva già preoccupato qualcuno dei discepoli. Cicerone infatti riferisce due soluzioni adottate dalla scuola: secondo la prima, l'amicizia propriamente detta si sviluppa progressivamente sulla base di un interesse originario che viene superato a un certo momento della sua evoluzione; per la seconda, invece, l'amicizia poggia su una forma di contratto. Senza minimizzare la difficoltà, possiamo riconoscere che, se in un certo senso la filosofia di Epicuro culmina in una dottrina paradossale dell'amicizia, è perché la relazione amicale combina i tratti fondamentali dell'uomo epicureo e li porta al punto di massima intensità: l'amicizia è contemporaneamente il luogo della più grande dipendenza e della più grande certezza.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

EPICURO, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1974.

Testi e altre traduzioni:

BAILEY, C. (a cura di), *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford 1926, nuova ed. Hildesheim - New York 1975.

DIogene DI ENOANDA, *Frammenti*, a cura di A. Casanova, Firenze 1984.

ID., *Iscrizioni*, a cura di V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950.

EPICURO, *Lettres et Maximes*, Paris 1987, a cura di M. Conche, 2^a ed. 1999.

ID., *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Firenze 1973, 2^a ed.

ID., *Opere, frammenti e testimonianze sulla sua vita*, a cura di E. Bignone, Bari 1920, nuova ed. Roma 1964.

FILODEMO, *Epigrammi scelti*, a cura di M. Gigante, Napoli 1982.

ID., *On Choices and Avoidances*, a cura di G. Indelli e V. Tsouna Mc-Kirahan, Napoli 1995.

ID., *On Methods of Inference*, a cura di P. H. De Lacy e E. A. De Lacy, Napoli 1978.

ID., *On Piety*, a cura di D. Obbink, Oxford 1996.

LONG, A. e SEDLEY, D., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge Mass. 1987.

LUCREZIO, *La natura*, a cura di A. Fellin, Torino 1976.

ID., *La natura*, a cura di I. Dionigi, Milano 2002.

POLISTRATO, *Dell'irragionevole disprezzo delle opinioni popolari*, a cura di G. Indelli, Napoli 1978.

SMITH, M. F. (a cura di), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli 1993.

USENER, H. (a cura di), *Epicurea*, Leipzig 1887, nuova ed. 1966 (trad. it. di I. Ramelli, Milano 2002).

Studi citati nell'edizione francese:

ALBERTI, A.

- 1995 *The Epicurean theory of law and justice*, in A. Laks e M. Schofield (a cura di), *Justice and Generosity*, Cambridge Mass., pp. 161-90.

ASMIS, E.

- 1984 *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca N.Y. - London.

BOLLACK, J.

- 1975 *La pensée du plaisir*, Paris.

BOLLACK, J., BOLLACK, M. e WISMANN, H.

- 1971 *La lettre d'Epicure*, Paris.

BOLLACK, J. e LAKS, A.

- 1978 *Epicure à Pythoclès*, Lille.

BRUNSCHWIG, J.

- 1995 *L'argument des berceaux chez les Epicuriens et les Stoïciens*, in Id., *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Paris, pp. 69-112.

CLAY, D.

- 1983 *Lucretius and Epicurus*, Ithaca N.Y. - London.

- 1986 *The cults of Epicurus*, in «Cronache Ercolanesi», n. 16, pp. 11-28.

FURLEY, D. J.

- 1967 *Two Studies in Greek Atomists*, Princeton.

- 1989 *Knowledge of atoms and void in Epicureanism*, in *Cosmic Problems*, Cambridge Mass., pp. 161-71.

GLIDDEN, D. K.

- 1985 *Epicurean prolepsis*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», n. 3, pp. 175-217.

GOLDSCHMIDT, V.

- 1977 *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris.

LAKS, A.

- 1976 *Edition critique et commentée de la "Vie d'Epicure" dans Diogène Laërce (X, 1-34)*, in J. Bollack e A. Laks (a cura di), *Etudes sur l'épicurisme antique*, Lille, pp. 1-118.

MITIS, P.

- 1988 *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca N.Y. - London.

SCHMID, W.

- 1961 *Epikur*, in «Reallexikon für Antike und Christentum», V, pp. 681-819.

SEDLER, D.

- 1983 *Epicurus refutation of determinism*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, vol. I, Napoli, pp. 11-51.

- 1988 *Epicurean anti-reductionism*, in J. Barnes e M. Mignucci (a cura di), *Matter and Metaphysics*, Napoli, pp. 297-327.

STRIKER, G.

- 1974 *κριτήριον τῆς ἀλήθειας*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch - historische Klasse)», n. 2, pp. 47-120.

VAN DER WAERDT, P. A.

- 1987 *The justice of the Epicurean wise man*, in «Classical Quarterly», n. 37, pp. 402-422.

Aggiornamenti e integrazioni:

ARRIGHETTI, G.

- 1971 *L'opera "Sulla natura" di Epicuro*, in «Cronache Ercolanesi», n. 1, pp. 41-56.

ASMIS, E.

- 1999 *Philodemus' epicureanism*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 36.4, Berlin, pp. 2369-2406.

BIGNONE, E.

- 1936 *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze, 2^a ed. 1973.

BRESCIA, C.

- 1962 *Ricerche sulla lingua e sullo stile di Epicuro*, Napoli.

BRUNSCHWIG, J.

- 1995 *Etudes sur les philosophies hellénistiques: épicureisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris.

CAPONE BRAGA, G.

- 1951 *Studi su Epicuro*, Milano.

DIANO, C.

- 1974 *Scritti epicurei*, Firenze.

DORANDI, T.

- 1999 *Filodemo, orientamenti della ricerca attuale*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., 36.4, pp. 2328-68.

GIGANTE, M.

- 1969 *Ricerche filodemee*, Napoli.
1981 *Scetticismo e epicureismo*, Napoli.

LÉVY, C.

- 1997 *Les philosophies hellénistiques*, Paris (trad. it. *Le filosofie ellenistiche*, Torino 2002).

LONG, A.

- 1974 *Hellenistic Philosophy*, London (trad. it. *La filosofia ellenistica*, Bologna 1997).

MOREL, P.-M.

- 2000 *Atome et nécessité: Démocrète, Epicure, Lucrèce*, Paris.

PESCE, D.

- 1974 *Saggio su Epicuro*, Bari.
1980 *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari.

RIST, J. M.

- 1972 *Epicurus: an Introduction*, Cambridge Mass. (trad. it. *Introduzione ad Epicuro*, Milano 1978).

SEDLEY, D.

1998 *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge Mass.

SEGAL, P.

1990 *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton (trad. it. *Angoscia e morte nel "De rerum natura"*, Bologna 1998).

SILVESTRE, M. L.

1985 *Democrito ed Epicuro*, Napoli.

STRIKER, G.

1996 *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge Mass.

WARREN, J.

2002 *Epicurus and Democritean Ethics: and Archaeology of Ataraxia*, Cambridge Mass.

► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; Figure di filosofo; Il saggio e la politica in epoca ellenistica; L'etica; Osservazione e ricerca; Teorie della religione; Teorie del linguaggio.

Vol. II Democrito.

EDWARD HUSSEY

Eraclito

1. *Fatti e problemi.*

Non esiste biografia antica su Eraclito che non sia romanzata. Di certo sappiamo soltanto che visse verso la fine del VI secolo a. C. e che era originario di Efeso. La sua città natale (che forse non lasciò mai) faceva parte dell'Impero persiano, sul quale all'epoca regnava la dinastia degli Achemenidi, così a volte si è pensato che il suo pensiero abbia subito un'influenza iraniana.

Nell'Antichità, Eraclito fu celebre per l'oscurità aforistica del suo libro, del quale abbiamo conservato un centinaio di frasi e massime. Questa oscurità dipende dallo stile, del quale è una conseguenza accuratamente studiata: l'eloquio è in generale criptico, vale a dire deliberatamente enigmatico. Poiché la comprensione del linguaggio (criptico o no) costituisce uno dei temi guida del suo pensiero, è probabile che Eraclito abbia anticipato e cercato di provocare alcune delle difficoltà con le quali si sono scontrati gli interpreti. Egli sembra essere stato persuaso che ciò che aveva da dire gli imponesse di andare oltre i limiti del linguaggio ordinario. La sua oscurità è resa ancora più problematica dalla scarsità di altri documenti, e tutto ciò rende l'interpretazione dell'opera di Eraclito estremamente difficile; a dire il vero, le controversie in materia risalgono almeno al V secolo a. C. Platone e Aristotele, cercando entrambi di far rientrare Eraclito nel modello della filosofia della natura ionica, seguirono l'opinione di Cratilo, che attribuiva a Eraclito la propria dottrina del «flusso universale». Altri interpreti antichi, in particolare Teofrasto e lo stoico Cleante, lasciarono la loro impronta sulla tradizione posteriore, in qualche modo offuscandola ulteriormente (ma occorre aggiungere a difesa di Cleante che interpretò Eraclito con un interesse più benevolo e in una prospettiva più ampia di quanto abbia fatto Aristotele).

Nonostante la sua oscurità, a partire dalla sua «riscoperta» alla fine del XVIII secolo e dalla confutazione dei controsensi più clamorosi che erano stati sostenuti riguardo alla sua opera, Eraclito ha beneficiato di grande interesse. Hegel riconobbe apertamente il proprio debito nei suoi

confronti; Heidegger gli dedicò un esteso commento; e il *Tractatus* di Wittgenstein presenta una qualche somiglianza di stile e forse anche di metodo con i suoi frammenti.

2. *I requisiti che si impongono a qualsiasi interpretazione di Eraclito.*

Qualsiasi serio tentativo di interpretare il pensiero eracliteo deve soddisfare le quattro condizioni seguenti.

- a) Tener conto del contesto intellettuale nel quale visse Eraclito. La nuova «filosofia della natura» dei Milesi voleva rendere intellegibile l'universo considerato nella sua totalità. L'astrattezza del loro approccio aveva già sollevato alcuni problemi di ordine epistemologico (come conoscere, cioè formulare ipotesi ragionevoli, su cose che sfuggono all'esperienza umana?) e sistematico (come dar conto in modo convincente di un mondo così vario come quello che si offre all'esperienza a partire da uno o due componenti principali?) Nel VI secolo, qualche anno prima di Eraclito, Senofane di Colofone aveva già sollevato tali questioni, e benché Eraclito abbia parole molto dure nei suoi confronti, probabilmente beneficiò del suo insegnamento.
- b) Rispettare l'unità sistematica del pensiero eracliteo celata dalla forma aforistica e implicita nelle corrispondenze tra espressione e significato che legano l'una all'altra le sentenze. È evidente che Eraclito intese comporre il suo libro in modo che formasse un insieme esaustivo e sistematico, che comprendesse cioè tutti gli aspetti dell'esperienza umana, e tale per cui ogni parte fosse legata a tutte le altre. La lettura di Eraclito è simile quindi alla costruzione di un puzzle: ogni massima rappresenta un pezzetto che occorre confrontare a molti altri per poterne ricostruire i tratti distintivi e poterlo collocare correttamente nel disegno generale del suo pensiero a mano a mano che viene alla luce. Osserviamo fin da ora che questo lavoro di ricostruzione può poggiare su due tipi di massime: gli esempi tratti dalla vita quotidiana e le generalizzazioni esposte in termini più astratti.
- c) Saper rilevare le indicazioni linguistiche fornite dai frammenti. Queste indicazioni sono di natura molto diversa. L'ambiguità, per esempio, può essere di ordine semantico (dipendere dal significato di una parola o di una frase), ma anche sintattico (essere dovuta alla costruzione della proposizione). Sia per la loro forma, sia

per le associazioni cui danno luogo, alcuni termini alludono deliberatamente ad altri significati. Qualche massima rinvia implicitamente a passi di Omero o di Esiodo. Altre hanno un carattere autoreferenziale: la loro stessa forma linguistica esemplifica la struttura di cui parlano.

- d) Tener conto di ciò che dice o fa capire lo stesso Eraclito sulla natura del lavoro di interpretazione delle frasi difficili, e dell'identificazione che opera tra comprensione e interpretazione. «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica» [fr 93 DK, ed. it. p. 215]. Un altro frammento (56 DK) riporta come Eraclito sia stato «tratto in inganno» dai termini di un enigma che non riusciva a risolvere: allo stesso modo, gli uomini in generale sono «tratti in inganno», nonostante gli sforzi di comprendere i dati della loro stessa esperienza, perché «Occhi e orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare», cioè che non comprendono la lingua [fr 107 DK, ed. it. p. 217]; essi non otterranno nemmeno ciò di cui hanno bisogno, poiché la vista e l'udito deformeranno la loro testimonianza in funzione dei pregiudizi di ciascuno, proprio come noi intendiamo o fraintendiamo le parole di una lingua straniera a seconda delle nostre aspettative erranee. Di conseguenza, «Se non spera, non troverà l'insperabile, perché è introvabile e inaccessibile» [fr 18 DK, ed. it. p. 200]. Decifrare la «spiegazione» (*logos*) di Eraclito è agli occhi di Eraclito stesso un'operazione che non si distingue dalla decifrazione del senso dell'esperienza, perché entrambe consistono delle medesime proposizioni. Occorre prestare orecchio al *logos*, benché la maggioranza non lo «comprenda».

3. *Ipotesi generale: la svolta riflessiva.*

La nostra presentazione di Eraclito poggia sull'ipotesi che il suo pensiero risulti da un ritorno su se stesso, o autoapplicazione, della teorizzazione astratta inventata dai Milesi. Questa introiezione, per così dire, dell'impresa teorica mirava a risolvere i problemi con i quali la ricerca dei Milesi si era scontrata nel corso dei suoi sforzi per scoprire la natura dell'universo intero. Attraverso questa «svolta», Eraclito sperava di rispondere a tali questioni trasformandone i termini.

La svolta riflessiva non va in ogni caso confusa con una messa da parte delle realtà immediate dell'esperienza ordinaria. Eraclito insiste al contrario sul loro primato: «Preferisco quelle cose di cui c'è vista, udi-

to ed esperienza» [fr 55 DK, ed. it. p. 209]. Questa professione di fede è confermata in modo eclatante dal suo frequente ricorso alle situazioni familiari dell'esperienza ordinaria, così come dal linguaggio diretto e vivo di cui si serve per descriverle. Detto ciò, è necessario sottolineare che agli occhi di Eraclito l'esperienza ordinaria comprende anche tutto ciò che la mente dimostra indagando riflessivamente sui propri contenuti di pensiero e sulle sue operazioni: tutto questo non costituisce un dominio separato, ma è in continuità con l'esperienza ordinaria.

All'esperienza immediata inerisce quindi una determinata struttura di significazione. Eraclito si pone l'obiettivo di esplorarla e di dimostrare che essa non si distingue da quella dell'universo. Da qui, lo speciale interesse che riserva al linguaggio, veicolo dell'una e dell'altra.

4. *La struttura: l'unità nell'opposizione.*

Onnipresente nel pensiero di Eraclito è la nozione astratta di struttura, a volte in modo esplicito (come testimonia il termine *harmonie*) ma più spesso implicitamente.

In generale, la struttura di cui si tratta si può facilmente caratterizzare come «unità nell'opposizione», un'unità che si manifesta in molte forme nei frammenti conservatisi.

In primo luogo, essa viene illustrata (senza commento né analisi) da vari esempi improntati alla vita quotidiana.

Acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi [fr 12 DK, ed. it. p. 199].

Una e la stessa è la via all'insù e la via all'in giù [fr 60 DK, ed. it. p. 210].

Il mare è l'acqua più pura e più impura: per i pesci essa è potabile e conserva loro la vita, per gli uomini essa è imbevibile e esiziale [fr 61 DK, ed. it. p. 210].

Osservazioni di questo genere non mirano a infrangere il principio di non contraddizione. Esse devono questo effetto iniziale a un'apparente contraddizione, che però si dissolve nel momento in cui ricorriamo alla nostra esperienza per trarne le precisazioni necessarie. Il paradosso tuttavia permane: come accade che gli opposti siano così strettamente legati da non potersi separare né nel pensiero né nell'esperienza – come accade che abbiano bisogno l'uno dell'altro? Nelle rappresentazioni tradizionali di Omero ed Esiodo, gli opposti (il giorno e la notte, per esempio) appaiono come individui distinti che si odiano o si evitano reciprocamente. Eraclito invece rifiuta in modo esplicito questa concezione:

Maestro dei piú è Esiodo: credono infatti che questi conoscesse moltissime cose, lui che non sapeva neppure cosa fossero il giorno e la notte; sono infatti un'unica cosa [fr 57 DK, ed. it. p. 209].

Tuttavia, nonostante ciò che la conclusione del frammento potrebbe far credere, Eraclito non proclama l'identità degli opposti. Giorno e notte «sono un'unica cosa» solo nella misura in cui essi costituiscono stati temporanei distinti di una sola e medesima cosa. Per ogni coppia di opposti, Eraclito suppone infatti un'unità sottostante nella quale essi sono entrambi presenti.

Nel caso del giorno e della notte, gli opposti si susseguono nell'unità senza esservi presenti simultaneamente. Ma in molti altri casi, gli opposti sono entrambi contemporaneamente presenti: è evidente che l'unità nell'opposizione non dipende esclusivamente dal tempo e dal mutamento. Al contrario, la temporalità non è per Eraclito che uno dei numerosi aspetti sotto i quali può manifestarsi la struttura fondamentale, e piú avanti avremo modo di vedere che la dimensione temporale, senza essere negata, di fatto non riveste agli occhi di Eraclito che un interesse limitato, dal momento che l'anima e il cosmo passano attraverso cicli di mutamento ripetuti. «Comune infatti è il principio e la fine nella circonferenza del cerchio» [fr 103 DK, ed. it. p. 217].

Ognuna delle unità di questi esempi manifesta una certa ambivalenza sistematica che fa parte della sua natura essenziale; ciascuna si suddivide tra due opposti, vale a dire tra un termine «positivo» e un termine «negativo».

Oltre agli esempi tratti dall'esperienza quotidiana, disponiamo anche di qualcuna delle generalizzazioni esplicite che esprimevano la medesima struttura in forma piú astratta.

Non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira [fr 51 DK, ed. it. p. 208].

Congiungimenti sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose [fr 10 DK, ed. it. p. 198].

Queste proposizioni generalizzatrici possono essere applicate a tutti gli esempi, e dunque anche a se stesse, se consideriamo gli enunciati, e in particolare quelli che riferiscono a una sola e medesima cosa due predicati opposti, come altrettanti esempi di unità nell'opposizione. È questo un caso di quello che abbiamo definito come il carattere autoreferenziale di alcune massime eraclitee, un caso particolarmente interessante in quanto suggerisce il regresso all'infinito generato dalle generalizzazioni che si estendono a ogni cosa o dalle teorie che si sforzano di spiegare tutto, comprese se stesse. Eraclito dice allora che «È proprio

dell'anima un logos che accresce se stesso» [fr 115 DK, ed. it. p. 219], suggerendo così di essere cosciente delle regressioni all'infinito provocate dall'autoreferenzialità.

Il concetto di unità nell'opposizione sembra aver avuto per Eraclito anche un qualche valore euristico sul piano teorico. Un ultimo tipo di osservazioni presenta infatti esempi di unità nell'opposizione che non derivano in modo manifesto e immediato dall'esperienza quotidiana, ma che vanno piuttosto intesi come elementi di una teoria riguardante sia le trasformazioni fisiche del cosmo, sia le corrispondenti trasformazioni dell'anima.

5. *Ragione, conoscenza, comprensione.*

Molti commentatori hanno notato che per Eraclito esiste un parallelismo, o un'identità di struttura, tra le operazioni della mente, che si manifestano nel pensiero o nel linguaggio, e quelle della realtà che essa coglie. Questo parallelismo implica che la comprensione di una parte qualunque della realtà sia analoga a quella del significato di un enunciato. In questo caso, un tale «significato», proprio come quello di un'espressione enigmatica, senza essere evidente è purtuttavia presente nell'«enunciato» e si lascia decifrare a condizione di «conoscere la lingua». Se la ragione dell'uomo ha la capacità di conoscere il «linguaggio della realtà», è precisamente perché le sue operazioni sono analoghe a quelle del reale.

Eraclito attribuisce un posto di primo piano a quello che chiama «questo logos», o «il logos». Così facendo, si rifà evidentemente al significato fondamentale e corrente del termine: «questo logos» è prima di tutto il suo, vale a dire ciò che il suo stesso discorso vuole comunicare. Ma è altrettanto evidente che Eraclito, in modo caratteristico, intende il logos in un'accezione molto più ricca.

Di questo logos che è sempre gli uomini non hanno intelligenza [fr 1 DK, ed. it. p. 194].

Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire [*homologeîn*] che tutto è uno [fr 50 DK, ed. it. p. 208].

Ma pur essendo questo logos comune [*xynou*], la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza [fr 2 DK, ed. it. p. 195].

È necessario che coloro che parlano adoperando la mente [*xyn noi*] si basino su ciò che è comune a tutti [*xynoi*], come la città sulla legge, ed in modo ancora più saldo [fr 114 DK, ed. it. p. 219].

Queste parole, e l'estensione di significato che conferiscono alla parola *logos*, trovano posto nel quadro generale se osserviamo che è il *logos* che dà qui a Eraclito l'autorità indipendente alla quale egli si richiama. Criticando le credenze tradizionali e l'insegnamento dei saggi del tempo, Eraclito, come gli altri pensatori del suo secolo, instaurava implicitamente una nuova norma, indipendente sia dalla tradizione sia dall'autorità personale. In che cosa poteva consistere? Non semplicemente del ricorso empirico all'esperienza immediata, come proponeva Senofane: abbiamo visto che se Eraclito teneva conto dell'esperienza, non ignorava però che essa deve essere interpretata. Questa interpretazione richiede una certa «penetrazione» (*noos*), alla quale il *logos* fornisce un criterio *pubblico* e *comune*: la sua autorità non può essere che quella della ragione. Di fatto, «ragione» è uno dei significati della parola *logos* ben attestati per tutto il v secolo.

Ma se Eraclito proclama che l'accesso alla ragione è aperto a tutti, gli rimane da spiegare come sia possibile che solo una piccolissima minoranza acceda effettivamente ai suoi benefici – e in particolare perché la sua dottrina non sia stata scoperta da altri, né riconosciuta da tutti.

È chiaro innanzitutto che l'accettazione del *logos* non avviene automaticamente. Al contrario:

Di questo *logos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato [non lo scoprono con i loro propri mezzi] sia subito dopo averlo ascoltato [non accettano la dottrina di Eraclito]; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo *logos*, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole [l'insegnamento di Eraclito] e in opere [i dati dell'esperienza] tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura [*kata physin*] ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo [fr 1 DK, ed. it. p. 194].

L'immagine dei dormienti che «dimenticano» il mondo comune e pubblico dell'esperienza condivisa suggerisce che l'errore della maggior parte degli uomini dipende dal fatto che essi vivono «come se avessero uno strumento di comprensione proprio». Essi accedono ben all'esperienza in una certa misura, ma ne danno un'interpretazione personale, come un dormiente che nei sogni deforma gli stimoli esterni che continuano a giungergli.

Altre immagini sembrano confermare questa conclusione: la maggior parte degli uomini sono come bambini (fr 70, 74, 79 DK), cani (fr 97 DK), folli (fr 87 DK), sordi (fr 19, 34 DK).

Il «risveglio» (che consisterà per ciascuno nel prendere coscienza della propria ragione e nell'esercitarla con conoscenza di causa) non si pro-

duce spontaneamente. Non solo occorre imporsi una severa disciplina per prendere le distanze necessarie, ma «La natura delle cose ama celsarsi» [fr 123 DK, ed. it. p. 220]. Ammettendo pure che per liberarsi dell'errore sia sufficiente dar prova di autodisciplina (il che naturalmente è difficile e penoso per coloro che non vi sono abituati), resta ancora da giungere a una comprensione piena e positiva, vale a dire alla soluzione degli enigmi, per la quale occorre poter contare, in mancanza di una guida, su una penetrazione della quale non vi è alcuna garanzia di essere provvisti.

«L'indole umana non ha saggezza, quella divina sí» [fr 78 DK, ed. it. p. 213]. A credere a questa massima, il pieno coglimento della realtà resterà al di là della nostra portata; ma a ben guardare, essa autorizza una lettura più incoraggiante. L'«indole» (*ēthos*) non appartiene all'essenza, ma è determinata dall'abitudine. Sarà allora sufficiente spogliarsi delle proprie abitudini umane, troppo umane, per porsi sulla strada di un'«indole divina». Non possiamo soffermarci qui a esplorare tutto ciò che questo implica: notiamo semplicemente che l'intelligenza divina che abita il cosmo è qualificata da Eraclito come «saggia» o «la sola [a essere] saggia».

6. *L'interpretazione dell'esperienza: la teoria del cosmo e la teoria dell'anima.*

L'esperienza immediata deve passare al vaglio della ragione, cosa che suppone l'esistenza di principi di interpretazione generali. Eraclito non li enuncia in modo esplicito. Possiamo tuttavia tentare di ricostruirli prendendo le precauzioni necessarie e lasciandoci guidare (1) dall'analogia generale tra comprensione da una parte e interpretazione del linguaggio dall'altra; (2) dai risultati ai quali perviene l'interpretazione, così come sono attestati nei frammenti di Eraclito relativi alle sue teorie cosmologiche e psicologiche.

Seguendo queste due linee direttrici, si arriva a concludere che Eraclito poggiava su due principi che si potrebbero battezzare come «principio di non soppressione» e «principio di non addizione dei sensibili» forse già sottintesi dall'epistemologia di Senofane.

- 1) Il principio di non soppressione vieta di mettere da parte una qualunque componente dell'esperienza immediata: ogni oggetto di esperienza deve essere spiegato dalla teoria, che per renderne conto deve conformarsi strettamente a esso. Questo principio è ana-

logo all'esigenza di interpretare tutte le componenti di una frase in funzione del loro ruolo al suo interno.

- 2) Il principio di non addizione dei sensibili impone un limite a ciò che l'interpretazione può aggiungere all'esperienza. Esso impedisce di postulare l'esistenza di qualcosa di cui non si possa avere esperienza sensibile (a meno che l'oggetto postulato sia definito come qualcosa che non possa essere oggetto di esperienza). A livello ermeneutico, questo principio trova corrispondenza nella regola che proscrive l'aggiunta di elementi inespressi ai termini espliciti della frase da interpretare.

L'applicazione di questi due principî all'esperienza sensibile conduce a un empirismo di grande parsimonia analogo a quello di Senofane: al di là del cosmo così come lo osserviamo non vi è nulla. I suoi costituenti fisici sono evidenti: terra, mare, vapore atmosferico, fuoco. Le loro trasformazioni sono regolate secondo le coppie di opposti fisici che li caratterizzano: caldo/freddo, umido/secco, ecc. Quanto al Sole, non è un oggetto persistente, ma il prodotto di un processo regolare nel corso del quale un contenitore di media dimensione si solleva nei cieli, una volta che il suo contenuto abbia preso fuoco, per la potenza del fuoco stesso.

Alcune indicazioni suggeriscono che Eraclito avesse elaborato una teoria analoga per l'anima individuale. Dal punto di vista fisico, le due coppie di opposti che abbiamo menzionato definiscono un sistema di trasformazioni che produce quattro tappe, o stati, del «fuoco» sottostante, il quale deve essere considerato come un processo piuttosto che come una «materia» propriamente detta. Nella teoria dell'anima, esposta in forma più criptica, ritroviamo la coppia umido/secco, così come altre opposizioni (vivente/morto, sveglio/dormiente).

La ricostruzione di queste due teorie è oggetto di controversia, e ancor più lo è la natura dell'analogia tra l'una e l'altra. Uno dei punti cruciali concerne la natura delle «misure» o delle «proporzioni» che si conserveranno, dice Eraclito, attraverso le trasformazioni del fuoco: rappresentano forse l'equilibrio tra determinate quantità reali di opposti fisici all'interno del cosmo osservato, o indicano la conservazione di un'altra quantità, meno legata all'osservazione? In questo secondo caso, è possibile che il cosmo attraversi un ciclo (un periodo molto lungo) di trasformazioni che lo farà oscillare tra stati differenti; questa era per esempio l'interpretazione stoica.

In ogni caso, per quanto riguarda Eraclito, l'accento non cade tanto sulla teoria in sé, quanto sulla subordinazione di questi aspetti dell'espe-

rienza alla struttura generale dell'unità nell'opposizione. Contrariamente a Senofane, infatti, egli insiste sul fatto che globalmente il cosmo (come l'anima, in virtù della loro analogia) ha un significato: comprendere, *xynienai*, consiste letteralmente nel «mettere insieme», creare una totalità unificata. Di conseguenza, resta da vedere in quale modo la cosmologia e la psicologia di Eraclito siano subordinate alle sue preoccupazioni metafisiche generali. Per farlo, occorre esaminare in entrambi gli ambiti l'identificazione dell'unità sottostante con il «fuoco» considerato come un processo intelligente – vale a dire come l'intelligenza divina.

7. *Il fuoco divino: significato e conflitto.*

Da tali principî discende che l'introspezione è la chiave che apre alla comprensione della natura del mondo: «Ho indagato me stesso» [fr 101 DK, ed. it. p. 216]. La profonda identità dell'uomo, la sua anima (*psychê*), è il teatro di varie occupazioni: essa si mostra attiva e combattiva sul piano fisico, emotivo, intellettuale; lavora riflessivamente a comprendere e scoprire se stessa; e non cessa di tornare su di sé, nel movimento vorticoso delle circostanze, della passione, del pensiero. Ma ha bisogno di basi stabili (di verità oggettive, regole di condotta fisse) per esistere, o per poter conferire un significato alla sua esistenza. Agli occhi di Eraclito, possiamo dire lo stesso del mondo. Infatti, l'abbiamo visto, tanto per il loro comportamento quanto per la loro struttura, l'anima e il cosmo sono direttamente analoghi, se non identici; e sul piano cosmico, come sul piano psichico, è impossibile tracciare una netta linea di demarcazione tra significato ed esistenza.

L'analogia tra i due piani tradisce forse un'identità più profonda? Vi sono buone ragioni di supporlo. Nella serie dei mutamenti fisici tra gli opposti, il «fuoco» (inteso come processo cosmico e forza che si trasforma da se stessa) costituisce secondo Eraclito l'unità sottostante.

Mutamento scambievole di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, allo stesso modo dell'oro con tutte le cose e di tutte le cose con l'oro [fr 90 DK, ed. it. p. 215]

Questo cosmo [...] fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura [fr 30 DK, ed. it. p. 202].

Ugualmente, nell'anima, la principale coppia di opposti è costituita dal «secco» e dall'«umido», ai quali sono rispettivamente attribuiti un valore positivo e uno negativo: «Secco splendore è l'anima più saggia e migliore» [fr 118 DK, ed. it. p. 210]; mentre «l'anima» dell'ubriaco bar-

collante è «umida» (fr 117). L'unità sottostante non viene menzionata, ma l'associazione con la luce, come altre indicazioni sparse, fa supporre che si tratti ancora una volta del «fuoco». Un dettaglio importante, l'anello mancante, corrobora questa ipotesi: l'intelligenza divina che regge il cosmo sembra identificarsi pienamente con una sorta di fuoco. «Il fulmine governa ogni cosa» [fr 64 DK, ed. it. p. 211]: il tradizionale attributo di Zeus appare qui come un sinonimo dell'intelligenza divina, ugualmente definita «saggezza» negli altri frammenti:

Un'unica cosa è la saggezza, comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto [fr 41 DK, ed. it. p. 205].

L'unico, il solo saggio vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus [fr 32 DK, ed. it. p. 203].

Il ruolo tradizionale di Zeus, che regna sul cosmo quale signore assoluto e astuto, viene attribuito così alla «saggezza».

Se queste identificazioni sono corrette, ne segue che l'intelligenza divina non è al di là della portata delle capacità umane: al contrario, essa non si distingue dall'intelligenza umana, per lo meno dal punto di vista qualitativo. Certamente Eraclito sottolinea che l'intelligenza divina è assolutamente unica nel suo genere:

Di tutti coloro di cui ho ascoltato i discorsi nessuno è arrivato al punto da riconoscere che ciò che è saggio è separato da tutti [fr 108 DK, ed. it. p. 217].

Effettivamente, poiché essa costituisce l'unità sottostante di «tutte le cose» che si danno nell'esperienza, essa non può che avere natura diversa. Ma anche l'intelligenza umana, come quella divina, può essere detta «saggia», e alcune indicazioni fanno pensare che Eraclito non tracciasse una frontiera invalicabile tra l'una e l'altra (cosa comprensibile, se le identificava entrambe, nel loro stato più intenso, con il «fuoco»).

Ciò detto, l'intelligenza umana è spesso impedita dalla sua «umidità». È evidente che gli uomini possono recuperare la parte di intelligenza che spetta loro (altrimenti perché avrebbe scritto Eraclito?), ma a meno di operare una certa scelta, e di sostenere un certo sforzo, è impossibile raggiungere una saggezza realmente paragonabile a quella che Eraclito affermava di avere. Lo stesso dovrebbe valere anche per l'intelligenza divina, che deve anch'essa conoscere le sue lotte morali e attraversare i suoi periodi di «morte» o di «sonno» provocati dall'eccesso di umidità prima di ritrovare nuovo vigore. Il processo ciclico di cui si parla nella seguente massima infatti può valere sia per l'anima sia per il cosmo:

La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi [fr 88 DK, ed. it. p. 214].

L'ipotesi secondo la quale anche il cosmo subisce un processo ciclico di decadenza e di rinnovamento, che non si succedono senza conflitto, è confermata da molte testimonianze. Abbiamo già ricordato la lettura stoica di Eraclito, che gli attribuiva una cosmologia comprendente oscillazioni a lungo termine tra due punti estremi: la conflagrazione e il diluvio universali. Anche senza accettare questa interpretazione, le alternanze del giorno e della notte, o dell'inverno e dell'estate, assolvono alla medesima funzione.

Eraclito afferma esplicitamente che il cosmo è in preda alla «guerra» o al «conflitto».

Polemos [la guerra] è il padre di tutte le cose, di tutte le [fr 53 DK, ed. it. p. 208].

Bisogna però sapere che la guerra è comune [a tutte le cose], che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità [fr 80 DK, ed. it. p. 213].

Sembrerebbe che il conflitto, nell'anima individuale come nel cosmo, sia precisamente ciò che dà loro un senso agli occhi di Eraclito. Alcune sue riflessioni fanno pensare all'ideale degli eroi omerici:

Rispetto a tutte le altre una sola cosa preferiscono i migliori: la gloria eterna rispetto alle cose caduche; i più invece pensano solo a saziarsi come bestie [fr 29 DK, ed. it. p. 202].

Dèi e uomini onorano coloro che sono morti in guerra [fr 24 DK, ed. it. p. 201].

Non è nemmeno escluso che Eraclito considerasse la battaglia di ciascun individuo per realizzare ed espandere l'uso dell'intelligenza come un contributo alla lotta cosmica contro l'azione del «freddo» e dell'«umido». In ogni caso non vi è alcun dubbio che «guerra» e «pace» formino una coppia di opposti cosmici, e non soltanto umani. Quanto agli attori che occupano la scena umana, benché siano mortali (perché devono periodicamente morire), vanno considerati tanto mortali quanto immortali come i protagonisti (o il coro) all'opera sulla scena cosmica:

Immortali mortali, mortali immortali, viventi la loro morte e morienti la loro vita [fr 62 DK, ed. it. p. 210].

8. Immagini e generalizzazioni.

Nonostante la voluta oscurità, Eraclito fu un pensatore lucido e ambizioso, probabilmente cosciente delle questioni cruciali suscitate da un sistema come quello che abbiamo descritto.

Anzitutto, come comprendere l'equivalenza tra «conflitto» o «guerra» da una parte, e «giustizia (e forse «necessità») dall'altra? Il fatto che

si tratti di una nuova descrizione della struttura fondamentale dell'unità nell'opposizione non ci aiuta molto: una spiegazione degna di questo nome deve rendere conto anche del modo in cui tali opposti possono formare una vera e propria unità (e la difficoltà non fa che aumentare se ammettiamo l'autenticità del frammento 102, secondo il quale «Per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste; gli uomini invece alcune cose ritengono ingiuste ed altre giuste» [ed. it. p. 216]. Ma esistono altre ragioni che inducono a supporre che questo frammento sia apocrifo).

E allo stesso modo, come spiegare che l'unità sottostante, cioè l'intelligenza cosmica, può combattere contro se stessa? Forse Eraclito considerava che una lotta intestina di questo genere potesse essere accettata immediatamente come una possibilità, come un fatto analogo a quello della «mente divisa contro se stessa». Ma anche in questo caso, se pure fosse così, non avremmo fatto grandi passi avanti.

Senza rispondere direttamente ed esplicitamente a questi importanti interrogativi, Eraclito presenta alcune immagini che lasciano intravedere la strada che porta alla loro soluzione. Nella sua mente, alcuni esempi concreti presi dalla vita quotidiana erano senza dubbio destinati a orientare il pensiero, fungendo anche da metafore guida di valore più generale: è così che l'osservazione sui fiumi (che rimangono gli stessi nonostante il loro fluire) può essere (ed è stata) considerata come una metafora della permanenza del cosmo o dell'anima individuale attraverso le vicissitudini del mutamento.

Quanto alla coesistenza della giustizia e del conflitto, l'immagine somma che dipinge Eraclito è quella di un bambino che gioca contro di sé.

Il tempo [*aiōn*, la durata di una vita ma anche la totalità del tempo] è un fanciullo che giuoca spostando i dadi: il regno di un fanciullo [fr 52 DK, ed. it. p. 208].

Il fanciullo esercita la mente contro se stesso rivestendo alternativamente i ruoli dei due avversari. Il gioco quindi è un combattimento, benché non vi sia che un giocatore. E procede secondo delle regole. Sono dunque le mosse conformi alle regole che costituiscono il conflitto. Il risultato di una partita può essere deciso dal caso; ma a lungo termine, se il fanciullo gioca bene da entrambe le parti, i punti saranno ugualmente ripartiti. Questa immagine riassume le opposizioni più importanti che il pensiero di Eraclito mette in campo, e ci aiuta a comprendere la loro coesistenza fondamentale – quella del conflitto e della legge, della libertà e della regolarità dell'intelligenza e delle sue cadute, dell'opposizione e dell'unità.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

ERACLITO, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, I, pp. 179-221.

Testi e altre traduzioni:

DIELS, H. e KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1956, 6^a ed. (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti cit.*).

DUMONT, J.-P., *Les Présocratiques*, Paris 1988.

ERACLITO, *Fragments*, a cura di M. Conche, Paris 1986.

ID., *Frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, a cura di M. Marcovich, Firenze 1978.

KAHN, C. H., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge Mass. 1979.

LAMI, A. (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.

MOURAVIEV, S. (a cura di), *Heraclitea*, 2 voll., Paris-Moskva 1991-93.

Studi citati nell'edizione francese:

AXELOS, K.

1962 *Héraclite et la philosophie*, Paris.

BOLLACK, J. e WISMANN, H.

1972 *Héraclite ou la séparation*, Paris.

DILCHER, R.

1995 *Studies in Heraclitus*, Hildesheim - New York.

HEIDEGGER, M.

1958 *Logos*, in Id., *Essais et Conférences*, Paris.

HÖLSCHER, U.

1960 *Heraklit*, in Id., *Anfängliches Fragen*, Göttingen, pp. 130-72.

HUSSEY, E.

1982 *Epistemology and meaning in Heraclitus*, in M. Schofield e M. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge Mass., pp. 33-59.

KIRK, G. S.

1962 *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge Mass.

RAMNOUX, C.

1959 *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris.

VLASTOS, G.

1970 *On Heraclitus*, in D. J. Furley e R. E. Allen (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, London, pp. 413-29.

Aggiornamenti e integrazioni:

BATTEGAZZORE, A.

1979 *Gestualità e oracoli in Eraclito*, Genova.

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

2002 (a cura di), *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

COLLI, G.

1993 *Eraclito*, Milano.

GÜNTHER, H.-C.

2001 *Grundfragen des griechischen Denkens: Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland*, Würzburg.

LAURENTI, R.

1974 *Eraclito*, Bari.

LESZL, W.

1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

MATHIEU, V.

1993 *Eraclito*, Roma.

POLITO, R.

1991 *Aer substantia animae: fonti e testimonianze di Enesidemo "secondo Eraclito"*, Milano.

SPENGLER, O.

2003 *Eraclito*, Milano.► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; L'essere e le regioni dell'essere; Teologia e divinazione; Teorie della religione.

FRANÇOIS HARTOG

Erodoto

Erodoto voleva essere il rivale di Omero, e divenne Erodoto. Con questo si intende solo dire che trovò nell'epopea la forza e il coraggio di iniziare. Come l'epopea, infatti, la storia prende e prenderà sempre come punto di partenza un conflitto, una guerra. Ed Erodoto si propose di fare per le guerre persiane ciò che Omero aveva fatto per la guerra di Troia. «Erodoto di Alicarnasso», ci dice la famosa frase di apertura delle *Storie*, presenta qui la sua *historiē*

affinché le azioni degli uomini non vadano perdute con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci sia dai barbari, non rimangano prive di fama, e in particolare i motivi per i quali combatterono gli uni contro gli altri [ed. it. p. 59].

Che cosa sappiamo dell'uomo (ca. 480-420 a. C.)? Anzitutto che era originario della Ionia, la patria dei primi pensatori greci (come per esempio Anassimandro, autore della prima carta del mondo, o come Ecateo di Mileto, considerato talvolta il primo storico). Ma Erodoto viaggiò per tutto il Mediterraneo, conobbe l'esilio che lo rese straniero (per lo meno fino a quando giunse a Turi, una nuova colonia che Pericle aveva voluto panellenica) e soggiornò ad Atene. Una tradizione lo dipinge come un conferenziere che girava tra i grandi centri della Grecia riscuotendo per questa sua attività un compenso in denaro. Egli appare così come un itinerante della storia, un venditore di storie non troppo lontano dai rapsodi che andavano di concorso in concorso, o da quegli altri viaggiatori che furono i grandi Sofisti. In ogni caso, la storia a quel tempo non era ancora un sapere costituito, e tanto meno una professione.

La vita di Erodoto è delimitata da due importanti conflitti: da una parte le guerre persiane, che egli non vide ma che decise di narrare, furono un periodo pericoloso per le città, ma al tempo stesso favorevole al loro consolidamento; dall'altra la guerra del Peloponneso, anche questo un periodo pericoloso e di grandi ripensamenti, indissolutamente legato al racconto di Tuciddide. Gli anni che Erodoto racconta nella sua opera (tra il 550 e il 480, con qualche sguardo all'indietro) furono dun-

que teatro di importanti cambiamenti: a est, sorge e si afferma il regno persiano; in Grecia, Sparta e Atene conquistano un ruolo preminente e, dal punto di vista politico, si passa dall'antico ideale di eunomia a quello di isonomia (uguaglianza di diritti politici di tutti i cittadini) e a quella forma del tutto nuova che è la democrazia.

Le *Storie* sono suddivise in nove libri, ma questa suddivisione è posteriore a Erodoto, il quale parla semplicemente del suo «racconto», o dei suoi «racconti». Gli ultimi cinque libri sono interamente dedicati alla storia delle guerre persiane propriamente dette, dalla rivolta della Ionia (550) alla presa di Sesto nel Chersoneso: i Persiani vengono cacciati, gli Ioni liberati e i ponti che Serse nella sua smodata ambizione aveva creduto di poter gettare sull'Ellesponto distrutti. I primi quattro libri invece pongono in primo piano i Barbari: Lidi, Persiani, Babilonesi, Massageti, Egiziani, Etiopi, Arabi, Indiani, Sciti, Libi. Ma non si tratta di altrettante note geografiche o etnografiche, perché queste diverse popolazioni entrano effettivamente in scena quando si trovano di fronte all'avanzata della potenza persiana (o, prima, a quella dei Medi), che, secondo Erodoto, non riesce a starsene quieta: le *Storie* sono anche una meditazione sull'istinto di conquista e sulla sorte dei conquistatori.

1. *L'invenzione del Barbaro e l'inventario del mondo.*

Al tempo in cui iniziano le *Storie*, i Barbari esistono già, e con i Greci formano una coppia di opposti. Si tratta di un'evidenza, ed Erodoto non sente alcun bisogno di spiegare o giustificare una suddivisione che, peraltro, nei poemi omerici non esisteva. Essa infatti si impone tra il vi e il v secolo a seguito delle guerre persiane, che territorializzarono il Barbaro in Asia, di fronte all'Europa, e gli diedero un volto: inizialmente quello persiano. Le *Storie* sono testimoni di questo fenomeno e contribuiscono ampiamente alla sua elaborazione. Ma fanno anche di più: costruiscono una spiegazione politica della suddivisione tra Greci e Barbari che è anche una visione politica del passato della Grecia. Emerge infatti che «barbaro» non significa per prima cosa o necessariamente barbarie (crudeltà, eccesso, mollezza di costumi...), ma che la distinzione fondamentale è *politica*, e separa coloro che hanno scelto di vivere nelle città-stato da coloro che non sono mai riusciti a organizzarsi stabilmente senza un re. Il Greco è «politico», vale a dire libero, mentre il Barbaro è «monarchico», cioè sottomesso a un signore (*despotēs*).

Tra il mondo barbaro e le città vi è il tiranno. È contro questa figu-

ra di potere squisitamente greca, caratteristica della fine del periodo arcaico, che si sviluppano le città «isonomiche». Il racconto di Erodoto mostra i legami che uniscono il re e il tiranno, e disegna, attraverso il sovrapporsi delle loro immagini che si influenzano reciprocamente, il ritratto del potere dispotico o barbaro. Il re è barbaro; il tiranno è un re; dunque il tiranno è barbaro, o barbarico.

Il despota (re o tiranno) esercita un potere eccessivo. Preda dell'*hybris*, presa in pretito dalla tragedia, egli è incapace di misura e si abbandona a qualunque trasgressione. Alla trasgressione spaziale: il re finisce sempre per uscire dai confini. E alla trasgressione contro l'ordine divino: «Gli dèi e degli eroi non hanno permesso che un solo uomo regnasse sia sull'Asia sia sull'Europa», dichiara Temistocle [*Storie*, 8.109, ed. it. p. 561]. Egli viola i *nomoi* (le leggi, i costumi) della società, altrui e propria. Tre personaggi si disputano la palma del despota nelle *Storie*: Cambise, il Grande Re folle; Periandro, tiranno di Corinto; e Cleomene, re di Sparta, folle anch'egli. Un Persiano e due Greci: dobbiamo concluderne che la divisione tra Greci e Barbari non è più pertinente? Al contrario: l'eventuale confronto tra questi grandi «trasgressori» mostra che i Grandi Re, i tiranni e i re ordinari nascono dal medesimo terreno (quello del potere dispotico) e inclinano alla barbarie. In opposizione a questo mondo dell'altrove, ma ormai anche del passato, nasce la città. Le *Storie* insegnano che ora la nuova frontiera tra i Greci e gli «altri» è prima di tutto politica. Essa separa l'Asia dall'Europa, ma attraversa anche la Grecia, e distingue e rende intellegibile la tirannide e poi l'istituzione della città isonomica (fino a stigmatizzare la città diventata democratica che, negli anni 430, sarà accusata di comportarsi come una città «tirannica»: forse Atene?)

Questa distinzione «politica» proposta da Erodoto si iscrive a sua volta in una rappresentazione del mondo in cui sono ancora operative le categorie fondamentali dell'antropologia greca (la suddivisione tra animali, uomini e dèi fissata e rappresentata da Omero ed Esiodo). Come un Lévi-Strauss dell'Antichità, Erodoto, il viaggiatore curioso, disegna un ampio quadro nel quale le diverse culture si organizzano in sistemi. La nozione che esprime meglio questo atteggiamento iniziale riguardo al mondo è *theoria*: viaggiare per «vedere». Solone, il legislatore ateniese, appare nelle *Storie* (1.30) come un uomo di sapere e un viaggiatore, per il quale il progetto di «vedere» il mondo e il fatto di «fare filosofia» (è questo il primo uso del termine) sono legati. Creslo lo saluta con queste parole ed è a titolo di tale sapere che lo interroga. In una prospettiva più ampia, i sapienti (i più famosi dei quali sono i Sette Sapienti) praticano il viaggio come genere di vita, anche se più per insegnare che

per apprendere. Le *Storie* rappresentano in effetti un tempo in cui la cultura greca era sicura di sé e curiosa: Erodoto viaggia non tanto per costruire la sua rappresentazione del mondo, quanto per confermarla.

Una volta stabilita l'alterità dei luoghi e degli uomini, hanno inizio, per mezzo di una serie di strategie narrative, la loro comprensione e il loro padroneggiamento. Il ricorso alla categoria di *thōma* (meraviglia); il gioco della simmetria, delle opposizioni (caldo/freddo, ardimento/mollezza, ecc.) e dell'inversione (un'utile formula che trasforma la differenza dell'altro nel contrario di sé); l'onnipresente esigenza di contare e misurare; il dispiego dell'analogia; la valorizzazione della «mescolanza» e del «centro» sono altrettante espressioni e figure di quella che ho altrove chiamato «retorica dell'alterità». Questa permette di dire l'altro, di scriverne e di circoscriverlo disegnando un quadro delle culture e la carta del «mondo abitato». Insofferente ai confini, lo studioso intende spingere il suo racconto il più lontano possibile, fino al punto in cui l'eccesso di caldo o di freddo impedisce di procedere oltre, di sapere di più. Ma fino a quel punto, egli si fa un dovere di indagare, inventariare i costumi, dare un nome ai popoli e delimitare gli spazi, costruendo una rappresentazione del mondo *more geometrico*.

Se Erodoto, citando Pindaro, dichiara che l'usanza è la regina del mondo (3.38), la sua etnologia mostra non meno chiaramente che non tutti i costumi si equivalgono (e che in ogni caso l'assenza di leggi o di regole è un sicuro criterio di inumanità). Soprattutto, le *Storie* non finiscono mai di ricordare che intorno a questa nozione di *nomos* si gioca qualcosa di essenziale e di propriamente greco. Così testimonia il famoso dialogo tra Serse, il re barbaro, e Demarato, il re spartano in esilio (7.102). Gli Spartani, dichiara Demarato, sono al contempo «liberi» e sottomessi a un «signore»: la legge. La risata con cui Serse accoglie questa dichiarazione è segno della sua totale incomprensione. Ma questo «contratto» spartano mostra bene che, se i non-Greci hanno dei *nomoi* (a volte eccellenti), i Greci sono i soli ad avere «politicizzato» il loro *nomos*.

2. *Gli inizi della storia.*

È in Grecia che si è iniziato a scrivere la storia? No, rispondono da molto tempo gli specialisti delle civiltà dell'Oriente antico, con l'impazienza di coloro che faticano a farsi capire, tanto è forte l'abitudine di guardare alla Grecia come al luogo di ogni inizio. Per fare un esempio significativo, la storiografia mesopotamica, strettamente legata al

potere reale, è tanto antica quanto abbondante. I Greci dunque non sono gli inventori della storia, tanto più che riscoprirono la scrittura solo molto tardi, adattando l'alfabeto fenicio. Tuttavia è con loro, e proprio con Erodoto, che nasce lo storico come soggetto individuale. Senza essere al servizio diretto di un potere, fin dalle prime parole egli circoscrive e rivendica una narrazione che ha inizio con l'iscrizione di un nome proprio, il suo: «Erodoto di Alicarnasso...» Egli è l'autore del suo «racconto», ed è questo racconto (*logos*) che stabilisce la sua autorità. Il paradosso è che questo nuovo luogo di sapere rivendicato all'improvviso è anche interamente da costruire. Ma rimane che tale tipo di discorso, caratteristico di questo momento della storia intellettuale greca, segna un punto di rottura con le storiografie orientali. Se i Greci sono anche qui degli inventori, hanno inventato più lo storico che la storia.

Questo nuovo discorso e questa figura singolare non sono nati dal nulla. L'epopea e l'aedo sono ancora presenti, vicini e già lontani, nel prologo delle *Storie*. Esso in definitiva risponde alla domanda di chi si chiede come si possa fare l'aedo in un mondo che non è più epico suggerendogli di diventare uno «storico». Come l'aedo, lo storico ha a che fare con la memoria, l'oblio e la morte. L'aedo era il signore della gloria (*kleos*), un dispensatore di fama immortale per gli eroi morti gloriosamente in combattimento e l'ordinatore della memoria collettiva. Erodoto desidera solo che i segni e le tracce dell'attività umana, i «monumenti» da essa prodotti, non «passino» – come un quadro in cui i colori col tempo sbiadiscono – o anche non cessino di essere raccontati e celebrati (usa precisamente il termine *aklea*, «privato di gloria»). Lo slittamento da *kleos* ad *aklea* indica che il riferimento all'epica è sempre presente, ma anche che lo storico ha pretese più limitate rispetto a quelle dell'aedo, come se sapesse che l'antica promessa di immortalità non potrà più essere pronunciata se non nella forma negativa di ritardare l'oblio.

Allo stesso modo, mentre le competenze dell'aedo riguardavano «le gesta degli eroi e degli dèi», lo storico nel suo percorso si limita alle «facgende degli uomini» in un tempo definito anch'esso come «tempo degli uomini». E vi aggiunge un principio di selezione: scegliere ciò che è «grande» e che suscita «stupore» (*thōma*). Egli si dota così di uno strumento per misurare il diverso negli eventi e ordinare la varietà del mondo.

«L'uomo ricco d'astuzie raccontami, o Musa», iniziava l'*Odissea* [ed. it. p. 3]. La Musa, figlia di Memoria e fonte di ispirazione, era la garante del canto del poeta. Con la prima storia, finisce improvvisamente

il regno della parola orale. La prosa sostituisce il verso e s'impone la scrittura: la Musa scompare. Al suo posto un nuovo parlare e una nuova economia narrativa: «Della *historiē* di Erodoto di Alicarnasso ecco l'esposizione» (1.1). A poco a poco questa parola emblematica si fece strada (anche se Tucidide fece di tutto per non usarla mai!), e Cicerone definirà per sempre Erodoto «padre della storia». Parola astratta, formata dal verbo *historein*, che significa indagare, inizialmente nel senso dell'inchiesta giudiziaria, *historia* deriva da *histor*, termine a sua volta legato a *idein*, vedere, e a *oida*, sapere. L'*histor* è il testimone, «colui che sa per aver visto o appreso». L'*histor* è presente nell'epopea, dove appare a più riprese come «arbitro» ma non come testimone diretto: non ha visto in prima persona, ma è colui che, al termine del processo, «farà vedere» che cosa è accaduto.

Erodoto non è un aedo né un arbitro: egli indaga; non ha l'autorità naturale del secondo (non è, come Agamennone, un «maestro di verità») e non beneficia della visione divina del primo (l'aedo era un «veggente» ispirato dalla divinità). Egli dispone (soltanto) dell'*historiē*, questa procedura d'indagine nella quale suggerisco di vedere il primo momento della sua «operazione storiografica». Nata come sostituto, l'indagine opera come un analogo della visione onniscente della Musa, che sa perché la sua essenza divina ha fatto sí che assistesse a tutto. Poggiando solo sulla propria autorità, lo storico intende ormai occuparsi

indistintamente di città grandi e piccole: infatti quelle che un tempo erano grandi sono per lo più diventate piccole e quelle che erano grandi ai miei tempi, prima erano piccole; ben consapevole che la prosperità umana non rimane mai a lungo nello stesso luogo, farò ugualmente menzione sia delle une che delle altre [*Storie*, 1.5, ed. it. pp. 63-64].

Se è vero che l'indagine (così intesa) evoca il sapere dell'aedo e allo stesso tempo rompe con esso, è altrettanto vero che Erodoto si richiama a un secondo registro di sapere: quello della divinazione. Egli «indaga», ma anche *sēmainei*, cioè designa, rivela, significa. *Sēmainein* si applica per esempio a colui che avendo visto ciò che gli altri non vogliono o non hanno potuto vedere fa un rapporto. È un verbo usato specificamente per il sapere oracolare. Già nell'epopea, l'oracolo, che conosce il presente e il futuro, ma anche il passato, è presentato come un uomo di sapere. In particolare, si riteneva che Epimenide di Creta, un famoso veggente, applicasse la sua divinazione non a ciò che doveva essere, ma a ciò che, tra quanto era già accaduto, restava tuttavia oscuro. Si pensi anche alla massima di Eraclito, secondo la quale l'oracolo «non dice né nasconde, ma indica [*sēmainei*]» [fr 93 DK, ed. it. p. 215].

Così, fin dal prologo, esattamente nel momento in cui Erodoto prende per la prima volta la parola dicendo «io», egli *sēmainei*, cioè rivela, significa, in funzione del suo proprio sapere, colui che per primo prese l'iniziativa contro i Greci: Creso, il re dei Lidi. Poiché fu il primo ad aver soggiogato i Greci, egli è così «designato» come «responsabile», o «colpevole» (*aitios*): per questa ricerca e assegnazione di responsabilità, Erodoto fa appello a una forma di sapere di tipo oracolare.

Historein e *sēmainein* sono due verbi-crocevia, nei quali alloggiano e si intrecciano saperi antichi e nuovi, come mostra in modo eclatante l'opera di Erodoto. Essi sono entrambi funzioni di «vedere chiaramente» più lontano, al di là del visibile, nello spazio e nel tempo, e caratterizzano lo stile del primo storico, né aedo né veggente, ma a metà tra l'aedo e il veggente.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

ERACLITO, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, I, pp. 179-221.

ERODOTO, *Storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Torino 1996.

OMERO, *Odissea*, trad. it. R. Calzecchi Onesti, Torino 1963.

Testi e altre traduzioni:

ERODOTO, *Histoires*, a cura di P.-E. Legrand, Paris 1932-54.

ID., *Histories*, a cura di T. E. Page, Cambridge Mass. 1933.

ID., *Il regno di Creso* (1.1-92), a cura di L. Belloni, Venezia 2000.

ID., *L'enquête*, a cura di A. Barget, 2 voll., Paris 1985.

ID., *Storie*, a cura di L. Annibaletto, Milano 1956.

ID., *Storie*, 4 voll., a cura di F. Barberis, Milano 1989-90.

ID., *Storie*, Libro I. *La Lidia e la Persia*, a cura di D. Asheri, Milano 1988.

ID., *Storie*, Libro II. *L'Egitto*, a cura di A. Fraschetti, Milano 1989.

ID., *Storie*, Libro III. *La Persia*, a cura di D. Asheri, Milano 1990.

ID., *Storie*, Libro IV. *La Scizia e la Libia*, a cura di A. Corcella, Milano 1993.

ID., *Storie*, Libro V. *La rivolta della Ionia*, a cura di G. Nenci, Milano 1994.

ID., *Storie*, Libro VI. *La battaglia di Maratona*, a cura di G. Nenci, Roma 1998.

ID., *Storie*, Libro VIII. *La battaglia di Salamina*, a cura di A. Masaracchia, Milano 1977.

ID., *Storie*, Libro IX. *La sconfitta dei Persiani*, a cura di A. Masaracchia, Milano 1978.

ID., *The Histories*, trad. ingl. di R. Waterfield, Oxford 1998.

GOULD, J., *Erodotus*, London 2003.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

BURKERT, W.

1990 *Hérodote et les peuples non grecs*, in *Entretiens de la Fondation Hardt* 35, Genève.

CORCELLA, A.

1984 *Erodoto e l'analogia*, Palermo.

DARBO-PESCHANSKI, C.

1987 *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris.

HARTOG, F.

1991 *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, nuova ed. riveduta e ampliata, Paris (trad. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992).

1999 *Myth into logos: the case of Croesus, or the historian at work*, in R. Buxton (a cura di), *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford - New York, pp. 183-95.

AA.VV.

1987 *Herodotus and the Invention of History*, in «*Arethusa*», XX, n. 1-2.

HUNTER, V.

1982 *Past and Present in Herodotus and Thucydides*, Princeton.

LACHENAUD, G.

1978 *Mythologie, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, tesi, Lille.

MARINCOLA, J.

1997 *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge Mass.- New York.

MEIER, C.

1980 *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main.

MOMIGLIANO, A.

1990 *The Herodotean and the Thucydidean tradition*, in Id., *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley, pp. 29-53 (ed. it. *Le radici classiche della storiografia moderna*, a cura di R. Di Donato, Firenze 1992).

NAGY, G.

1990 *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore Md.

PAYEN, P.

1997 *Les îles nomades: Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Paris.

SAUGE, A.

1992 *De l'épopée à l'histoire. Fondements de la notion d'histoire*, Frankfurt am Main.

THOMPSON, N.

1996 *Herodotus and the Origins of the Political Community*, New Haven Conn.

Aggiornamenti e integrazioni:

BELTRAMETTI, A.

1986 *Erodoto: una storia governata dal discorso*, Firenze.

BIRASCHI, A. M.

1989 *Tradizioni epiche e storiografia: studi su Erodoto e Tuciddide*, Napoli.

BRETSCHNEIDER, G.

1999 *Erodoto e l'occidente*, in «Kokalos», n. 15, supplemento.

CANFORA, L.

1972 *Totalità e selezione nella storiografia greca*, Bari.

1975 (a cura di), *Erodoto, Tucidide, Senofonte: letture critiche*, Milano.

GOLDEN, M. e TOOHEY, P.

1997 (a cura di), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization the Ancient World*, London.

LESKY, A.

1975 *Dagli inizi a Erodoto*, Milano.

LUCE, T. J.

1997 *The Greek Historians*, London.

PUGLIESE CARRATELLI, G.

1990 *Erodoto e Tucidide*, Firenze.

THOMAS, R.

2000 *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge Mass.

VAN DER VEEN, J. E.

1996 *The Significant and the Insignificant: Five Studies in Herodotus' View of History*, Amsterdam.

► *Contributi affini.*

Vol. I Geografia; L'invenzione della politica; Storia; Teorie del linguaggio; Utopia e critica della politica.

MAURICE CAVEING

Euclide di Alessandria

Attraverso i secoli fino ai nostri giorni, il nome di Euclide è rimasto nella mente di studiosi e pensatori come l'emblema della matematica. Ma che cosa fu davvero il suo lavoro? Quale fu il suo posto nella storia della scienza per più di venti secoli? Quali problemi solleva per noi contemporanei, e quali ricerche ancora ne discendono?

1. *Euclide e la sua opera.*

Della vita dell'Euclide matematico – da non confondersi con l'omonimo filosofo di Megara – non sappiamo quasi niente. Anche per la sua datazione dobbiamo rifarci a deduzioni indirette e confronti fra testimonianze. Non c'è dubbio però che egli sia da collocarsi tra i matematici che lavorarono all'Accademia dopo la morte di Platone e i primi lavori scientifici di Archimede. E la sua posizione istituzionale ci fornisce qualche informazione più precisa. Euclide infatti insegnava matematica ad Alessandria, dove probabilmente era stato invitato, insieme ad altri scienziati, da Tolomeo I Sotere al tempo della fondazione del Museo. Possiamo dunque ritenere che la sua attività scientifica abbia avuto luogo nei primi decenni del III secolo a. C.

Secondo le testimonianze antiche, il *corpus* di opere di Euclide comprendeva una dozzina di titoli relativi alle «scienze matematiche» nel senso che questa denominazione aveva per i Greci (ne fanno parte per esempio l'*Astronomia* e l'*Ottica*). Sette di questi lavori sono giunti fino a noi, ma alcuni testi importanti sono andati perduti.

Pappo di Alessandria, per esempio, cita quattro libri sulle *Sezioni coniche*, che dovevano essere un resoconto di tutti gli studi sulla questione fin dalla scoperta delle curve (parabole, ellissi, iperboli) a opera di Menecmo e il trattamento come sezioni di cono che ne fece più tardi Aristeo.

È a questo testo, sembra, che si riferisce spesso Archimede. Ed è lo

stesso Pappo a spiegare la ragione della sua scomparsa, quando riporta che Apollonio di Perga (seconda metà del III sec.) completò i quattro libri delle *Coniche* di Euclide aggiungendone altri quattro per formare il suo celebre trattato in otto libri dallo stesso titolo.

La seconda opera importante andata perduta sono i *Porismi*, in tre libri, citati sia da Pappo sia da Proclo. Non è chiaro quale ne fosse l'argomento. Sembra che si trattasse di un'opera preparatoria a una teoria dei luoghi geometrici. Poiché durante l'età ellenistica questa teoria andò incontro a un grande sviluppo, possiamo immaginare che il suo successo abbia portato a una perdita di interesse nei confronti dell'opera iniziale. Nel 1860, tuttavia, Michel Chasles (1793-1880) ne pubblicò un tentativo di ricostruzione a partire dai frammenti riportati da Pappo.

Questi cita anche un terzo trattato in due libri, *I luoghi della superficie*, facente parte del «tesoro dell'analisi», ma il suo contenuto è tuttora oggetto di congetture. Si trattava di superfici considerate come luoghi di linee particolari, per esempio di superfici in rotazione considerate come limiti di determinati solidi? Archimede compì brillanti studi su questi corpi, e ancora una volta questo spiegherebbe perché il lavoro di Euclide non gli è sopravvissuto.

Secondo Proclo, il *corpus* comprendeva anche un trattato didattico dal titolo *Gli argomenti fallaci*, che mostrava come evitare i paralogismi.

Delle opere che ci sono pervenute, la più importante, che è anche la fonte della fama secolare del suo autore, sono i tre libri degli *Elementi*. Ma, nel campo della geometria piana, non si può dimenticare la raccolta di *Dati*, propedeutica al ragionamento analitico; essa mostra infatti cosa si può determinare di una figura a partire da questa o quella informazione. Occorre ugualmente ricordare il trattato *Sulle divisioni (delle figure)*, perduto nell'originale greco, ma giunto fino a noi in alcuni frammenti della tradizione arabo-latina; qui, le figure vengono divise in modo proporzionale da linee soggette a determinati vincoli.

A questo insieme vanno aggiunti: *I fenomeni*, che non fanno parte della geometria propriamente detta, ma descrivono ciò che si può osservare nella sfera celeste in movimento, vale a dire il sorgere e il calare delle stelle ma non i moti dei pianeti; *L'ottica*, che a partire dall'ipotesi di raggi visivi lineari determina ciò che effettivamente si vede di un oggetto distante, e di fatto tratta della prospettiva; *La sezione del canone*, che contiene la teoria aritmetica degli intervalli musicali secondo l'impostazione pitagorica, e forse non è che un frammento dei più completi *Elementi di musica*. Questi tre trattati sono tutti presentati in forma «euclidea», la stessa che regna negli *Elementi*.

Oltre a questi dieci titoli, sono attribuiti a Euclide diversi frammenti

di una *Meccanica* di dubbia autenticità, una *Catottrica*, che certamente non è autentica, e un' *Introduzione all'armonia* che di fatto risale a Cleonide, discepolo di Aristosseno.

2. *Gli «Elementi».*

La tradizione di comporre degli *Elementi* risale a Ippocrate di Chio (435 ca.), il cui testo fu rimaneggiato a più riprese da studiosi di geometria che probabilmente facevano parte dell'Accademia. Sembra che la redazione di Euclide sia stata la quinta, e che, a differenza di quelle precedenti, cadute nell'oblio, non ve ne furono di ulteriori, a dimostrazione del successo che riscosse.

Gli *Elementi* non erano opere «elementari», nel senso che il loro contenuto matematico era semplificato per i principianti. Secondo Proclo, essi dovevano contenere le proposizioni necessarie e sufficienti perché la disciplina potesse progredire oltre i risultati già ottenuti e perché si potessero compiere ulteriori studi sui problemi rimasti irrisolti. Gli *Elementi* costituivano quindi il corpo di dottrine centrale delle scienze matematiche, dal quale si poteva derivare tutto il resto. Sebbene fornisse un resoconto delle conoscenze acquisite, tuttavia, essi si limitavano all'essenziale e non presentavano tutto il sapere matematico dell'epoca. In quanto opera teorica, non spiegavano l'arte del calcolo, o logistica, ma si concentravano sulle due scienze matematiche fondamentali, l'aritmetica e la geometria. La composizione di *Elementi* comportava dunque scelte complesse, relative all'eliminazione delle questioni particolari, alla necessità di evitare la prolissità ma anche l'eccessiva concisione e a quella di offrire una guida generale al processo deduttivo.

La letteratura sugli *Elementi* fiorì durante il periodo tra Ippocrate di Chio ed Euclide, un periodo di intensi progressi per la matematica greca, dei quali ci si potrebbe aspettare di trovare traccia nel testo di Euclide. Ma l'ordine cronologico nel quale le conoscenze vennero effettivamente acquisite non è sempre l'ordine adottato da questo trattato. La ricostruzione della genesi storica degli *Elementi* rimane dunque problematica.

L'esposizione di Euclide procede attraverso una successione di proposizioni, ciascuna delle quali viene dimostrata in base a quella precedente; esse si suddividono in teoremi e problemi e sono concatenate in una sintesi ordinata deduttivamente. Tale ordinamento presuppone l'esistenza di alcune proposizioni iniziali che fungono da punti di partenza, o «principi». A loro volta questi si distinguono in tre gruppi. Da una

parte, le definizioni dei termini, che compaiono ogniqualevolta vengono introdotti nuovi oggetti. Dall'altra, alcuni enunciati veri per tutte le scienze matematiche chiamati «nozioni comuni»; essi riguardano le proprietà dell'uguaglianza e della disuguaglianza, e corrispondono a quelli che Aristotele chiamava «giudizi di ragione», o «assiomi», e considerava per loro natura indubitabili. Infine, per la geometria soltanto, le ipotesi, formulate come «questioni» o «postulati»; esse concernevano in particolare la possibilità di applicare un righello o un compasso «ideali» – e nel caso più celebre di tutti, noto come il «quinto postulato», l'incontro delle rette in cui la somma degli angoli aventi una secante comune è inferiore a due angoli retti.

All'interno di un quadro abbastanza complesso, si trovano ripartite nei tredici libri diverse teorie e sotto-teorie. Il libro I si apre con la teoria delle figure piane, ma a partire dalla proposizione 35 e in tutto il libro II si fa spazio una teoria dell'equivalenza applicata alla misurazione delle aree delle figure rettilinee di grande importanza, perché permette di trasformare una data figura in un'altra equivalente. Questa teoria conduce in particolare al teorema cosiddetto «di Pitagora» per il triangolo rettangolo, e alla soluzione della quadratura di una figura rettilinea. Il libro III riprende la teoria delle figure piane con lo studio del cerchio, in modo tale che nel libro IV la sotto-teoria dei poligoni regolari risulti dall'applicazione delle acquisizioni del libro II a quelle del libro III. Nel libro XI, poi, questo insieme di conoscenze è esteso al caso dei solidi.

Fin qui, l'autore degli *Elementi* non si concede alcun cenno all'idea di proporzione tra grandezze geometriche. Si tratta di una nozione molto generale, che si applica a qualunque rapporto tra grandezze, anche a quelli che non possono essere espressi numericamente. La teoria viene esposta nel libro V, un testo cruciale nell'economia degli *Elementi*, perché conduce a un livello superiore di astrazione. La sua prima applicazione alle figure piane consente la presentazione, nel libro VI, della sotto-teoria delle figure simili, che a sua volta permette di ritrovare, in forma generalizzata, i risultati ottenuti nei libri I e II per mezzo dell'equivalenza delle aree, con un'estensione ai volumi nel libro XI. Vale la pena di notare che le argomentazioni condotte in questa generalizzazione riguardo ai rapporti tra le aree dei poligoni conducono oltre gli *Elementi* alla teoria delle coniche. D'altra parte, la teoria delle proporzioni apre la strada a un metodo di misurazione delle aree e dei volumi «sofisticato», perché prefigura i metodi infinitesimali utilizzando approssimazioni progressive della grandezza da valutare; conosciuto fin dal XVII secolo come «metodo di esaurimento», esso viene enunciato solo all'inizio del li-

bro X e utilizzato nel libro XII; Archimede gli imprimerà poi importanti sviluppi e brillanti applicazioni.

I libri VII, VIII e IX contengono l'aritmetica di Euclide, la teoria dei numeri interi e dei loro rapporti; le proporzioni vi compaiono come un caso speciale, e la nozione di «proporzione continua» permette di sviluppare la sotto-teoria delle potenze dei numeri interi.

Quando il rapporto tra due grandezze del medesimo tipo è un rapporto tra due numeri, esse si dicono commensurabili. Il caso degli incommensurabili viene esaminato nel libro X, che classifica le rette incommensurabili e i rettangoli che esse formano.

Gli ultimi tre libri sono dedicati alla stereometria, o geometria dei solidi. Il libro XI ne pone le basi generalizzando la geometria piana alla terza dimensione. Il libro XII tratta della misurazione del cerchio, della piramide, del cono e della sfera applicando il «metodo di esaurimento». Il libro XIII porta a termine la costruzione dei cinque poliedri convessi regolari in una sfera data, procedimento che suppone in particolare i risultati del libro X.

Gli *Elementi* sono importanti soprattutto per la forma in cui sono redatti: ciascuna Proposizione è infatti sviluppata secondo una procedura formale precisa e immutabile in sei stadi. I principali sono l'enunciazione, la costruzione, la dimostrazione e la conclusione, ciascuna con una funzione euristica o logica ben determinata.

Gli *Elementi* possono essere visti come un trattato sulla misurazione degli oggetti geometrici che fa intervenire solo linee rette e circonferenze del cerchio. Questa geometria metrica è realizzata senza far ricorso alle nozioni di «numero razionale» o «reale», senza un'esplicitazione della nozione di «operazione», peraltro utilizzata, e senza alcun simbolismo letterale e operativo di tipo algebrico. Occorre sottolineare infine che Euclide non usa mai procedure che implicino in un modo o nell'altro l'infinito attuale.

3. La storia dell'opera.

Fin dall'Antichità, come dimostrano alcuni grandi lavori, gli *Elementi* sono stati oggetto di molti commentari. Quello di Erone di Alessandria, conservatosi parzialmente in arabo, fu scritto nell'intento di completare e perfezionare l'originale. Il logico neoplatonico Porfirio di Tiro, invece, sembra essersi interessato soprattutto alle forme di argomentazione, alla precisione degli enunciati e al rigore delle dimostrazioni. Anche il matematico Pappo di Alessandria offrì un importante contributo

alla discussione, del quale ci rimane in particolare il *Commento al libro X* in versione araba. L'aristotelico Simplicio esaminò essenzialmente i «principî», vale a dire le proposizioni iniziali, e anche il suo commento costituisce un'introduzione alla geometria della quale rimangono alcuni estratti in lingua araba. In greco è sopravvissuto l'importantissimo *Commento al libro I* di Proclo di Licia, diadoco dell'Accademia nel I secolo della nostra era: nell'affrontare tutti gli aspetti storici, logici, epistemologici e filosofici del testo e del contesto, esso rimane una testimonianza insostituibile riguardo alla posizione occupata dagli *Elementi* nella scienza greca, le intenzioni dell'autore, i progressi che ne erano alla base, le critiche che subì e le difficoltà che conteneva.

In questo modo, gli *Elementi* furono il principale veicolo di trasmissione del sapere matematico di base durante l'età ellenistica e quella romana. Nel IV secolo della nostra era, il matematico Teone di Alessandria ne redasse una nuova edizione, ampliata a fini didattici, dalla quale dipendono tutti i manoscritti greci anteriori al XIX secolo a noi noti. La tradizione infatti si mantenne viva anche sotto l'Impero bizantino. Nell'888, per esempio, Areta, arcivescovo di Cesarea, fece trascrivere gli *Elementi* annotandoli di suo pugno, e oggi questo codice si trova a Oxford. I manoscritti greci, ancora molto numerosi in Europa, contengono in totale quattrocentoquaranta scoli risalenti a epoche diverse.

Prima di tornare a nuova vita durante il Rinascimento, l'opera di Euclide compì una deviazione nei paesi convertiti all'Islam. All'inizio dell'XI secolo, infatti, il testo greco cominciò a circolare tra gli studiosi di Baghdad, e i califfi ne incoraggiarono la traduzione in arabo. Presero il via così due tradizioni, una dipendente dalle due edizioni successive della prima traduzione di Al-Haggag, l'altra fondata su un lavoro stilato nella seconda metà del IX secolo da Ishaq ibn Hunayn e rivisto da Thabit ibn Qurra. Queste traduzioni, benché testimoni di un grande interesse per le fonti e per il confronto tra i manoscritti, non facevano mistero della loro intenzione di migliorare il testo a fini sia didattici sia propriamente logici e matematici. A partire da essi si sviluppò così tutta una letteratura «euclidea» fatta di recensioni, estratti, riassunti, «emendazioni» e infine commenti, completi o parziali, degli *Elementi*. Dal IX al XIII secolo, i più grandi matematici e filosofi del mondo arabo commentarono Euclide, occupandosi principalmente della questione delle parallele e del quinto postulato, del libro V e della teoria delle proporzioni, del libro X e della teoria delle rette incommensurabili. Questi dibattiti furono molto importanti per lo sviluppo del pensiero matematico nel mondo arabo, così come le traduzioni lo furono per la trasmissione degli *Elementi* all'Occidente latino medievale.

L'alto Medioevo conobbe gli *Elementi* solo attraverso le raccolte dei frammenti adulterati di una traduzione latina dovuta probabilmente a Boezio. Nel XII secolo comparve in Sicilia una traduzione latina del testo greco che apparentemente non ebbe alcuna influenza. Una traduzione di un manoscritto della tradizione discendente da Ishaq-Thabit è invece attribuita a Gerardo da Cremona, celebre a Toledo nel XII secolo, e nello stesso periodo furono attribuite a Adelardo di Bath tre versioni successive degli *Elementi*: una traduzione, un commento sintetico e uno «integrale» che fanno parte della tradizione di Al-Haggag e dei quali sussistono più di una cinquantina di manoscritti. Fu questo il punto di partenza di una tradizione attiva fino al XV secolo con una quindicina di revisioni, nella quale si colloca anche la traduzione di Campano di Novara, apparsa nel 1259, che dal punto di vista matematico rappresenta la migliore versione latina dall'arabo. È falso dunque affermare che il Medioevo non conoscesse la matematica greca; nei suoi ultimi secoli erano disponibili più versioni degli *Elementi*, che presentavano differenze notevoli rispetto a quelle greche dal momento che provenivano dalla tradizione araba, ma che al tempo stesso permettevano di fare confronti e incoraggiavano la discussione. Il Medioevo si interessò in particolare alla logica e ai principî, ai problemi dell'infinito, attuale o potenziale, dunque alla questione della divisibilità delle grandezze e del continuo geometrico, e per lo più le preoccupazioni filosofiche prevalsero sull'inventiva matematica. Poiché il latino continuò per molto tempo a essere la lingua degli studiosi, l'uso di affiancare al testo greco una versione latina si mantenne fino all'alba del XX secolo.

A partire dall'invenzione della stampa, gli *Elementi* di Euclide sono stati, dopo la Bibbia, l'opera che ha conosciuto il maggior numero di edizioni e traduzioni. La prima stampa comparve a Venezia nel 1482: si trattava del testo latino di Campano, che fu così transitato ai tempi moderni. Seguì, già nel 1505, sempre a Venezia, l'Euclide completo di Zamberti, questa volta una versione latina del testo greco. Le due opere si contesero i favori degli editori e degli studiosi lungo tutto il XVI secolo, nonostante nel 1530 fosse comparsa a Basilea la prima edizione greca, basata purtroppo su due dei manoscritti meno buoni. La *querelle* continuò fino all'apparire, nel 1572, a Pesaro, della versione latina di Commandino, la prima da un originale greco accettabile, da cui dipese la maggior parte dei lavori successivi.

Oltre a questi eventi cruciali, il XVI secolo si segnala per un gran numero di pubblicazioni in tutta Europa; esse rispondevano a scelte diverse, ma avevano la comune ambizione di fornire uno strumento di lavoro adattato alle esigenze degli studenti. Comparvero anche le prime tradu-

zioni in lingua volgare: quella francese, per esempio, fu opera di Pierre Forcadel (1564/1566), quella italiana, di Niccolò Tartaglia (1543). Il xvi secolo, infine, assistette a un fiorire di commenti relativi alla struttura logica degli *Elementi*, ma anche alle implicazioni matematiche della teoria delle proporzioni del libro V. È a questo genere che appartiene l'opera magistrale di Christophe Clavius, recensione latina comparsa nel 1574, più volte riedita con riscritture, note, nuovi apporti, critiche e chiarimenti, che si combinavano per fornire un approccio matematicamente istruttivo e stimolante all'eredità ellenica. Vi è ragione di credere che fu dall'Euclide di Clavio che Cartesio apprese la matematica a La Flèche.

La storia del testo greco è stata poi scandita dall'edizione oxfordiana di Gregory nel 1703; dalla scoperta da parte di François Peyrard del manoscritto Vaticano, testimone di una tradizione anteriore all'edizione di Teone, che nel 1814-18 gli permise di pubblicare una versione in tre lingue; infine dalla grande edizione critica moderna di Johan L. Heiberg (1883-1916), che è ancora oggi l'opera di maggiore autorità. Accanto a queste, la tradizione di pubblicazioni di tipo didattico, dei commentari e dei manuali per le scuole si conservò per tutto il xvii e il xviii secolo, e in alcuni paesi, come l'Inghilterra, fino al xix. Tale tradizione è all'origine della percezione degli *Elementi* come opera scolastica ed elementare, anche se le discussioni matematiche che essa suscita si rivelano di primaria importanza. Allo stesso tempo, Euclide fu progressivamente tradotto in tutte le lingue europee, e l'influenza del suo lavoro si estese fino in Cina e in India.

4. *Gli «Elementi» e il pensiero matematico moderno.*

Lo sviluppo della matematica moderna non è passato attraverso un rifiuto degli *Elementi*, ma ha avuto luogo all'interno di un dialogo che ha permesso di elaborare meglio le nuove concezioni integrandovi le conoscenze antiche destinate a essere superate. Nel xvii secolo, per esempio, i matematici approfondirono ogni possibile aspetto della teoria delle proporzioni e delle sue nozioni cruciali, compresa l'analisi geometrica infinitesimale, prima di scoprire l'algoritmo del calcolo differenziale; e si può dire altrettanto del «metodo di esaurimento», utilizzato insieme alle proporzioni prima dell'introduzione del calcolo integrale.

A partire da Henry Savile, che nel 1621 studiò i postulati impliciti, fino a Girolamo Saccheri, che nel 1733 tentò di provare il quinto postulato, si trova nei migliori commentatori, come Isaac Barrow (1655), Robert Simson (1756) e John Playfair (1795), una gran quantità di in-

dicazioni sui possibili modi di perfezionare le dimostrazioni. In Inghilterra in particolare, fino al XIX secolo gli *Elementi* rimasero alla base dell'insegnamento e continuarono a suscitare un fruttuoso lavoro critico. Il logico Augustus De Morgan, per esempio, li studiò attentamente. E se questo paese fu probabilmente la patria degli inventori della logica matematica moderna, lo deve forse alle estese ricerche che vi furono compiute intorno alle leggi logiche del discorso dimostrativo per eccellenza, il discorso matematico, del quale gli *Elementi* restano l'esempio tipico.

Questo lavoro doveva esercitare un'influenza anche sulla matematica stessa, perché l'analisi logica delle argomentazioni conduce necessariamente agli assiomi. Fin dai tempi di Cartesio, lo statuto epistemologico che aveva dato loro Aristotele si era evoluto in modo diverso a seconda delle dottrine filosofiche. Al ricorso all'evidenza, Leibniz aveva opposto l'ambizione di farli discendere dal principio di non contraddizione. D'altra parte, a partire da Pascal, la discussione sulle definizioni dei termini primi, iniziata da Aristotele, aveva preso un'altra strada. Il XIX secolo si caratterizza per l'elaborazione di riflessioni più tecniche e per la ricerca di riformulazioni più adeguate. Correlativamente, le distinzioni tra assioma e postulato, o meglio, tra definizione e postulato, cominciavano a essere messe in dubbio, e a questo contribuirono fortemente le discussioni sul quinto postulato. Rilanciati da Saccheri, i tentativi di provare il celebre enunciato si conclusero con la comparsa di una dozzina di proposizioni equivalenti, presupposte implicitamente in quelle che volevano essere nuove dimostrazioni. L'esito è ben noto: il fallimento dei vari tentativi di dimostrazione per assurdo condusse alla nascita delle geometrie non euclidee. La nozione di teoria matematica e quella di verità matematica si trasformarono; cambiò anche lo statuto dei «principi» primi. Progressivamente vennero alla luce le proprietà logiche che devono essere possedute da un insieme di enunciati che voglia dirsi assiomatico. Alla fine del secolo, nel 1899, David Hilbert diede vita a un'assiomatizzazione moderna della geometria «euclidea», portando a compimento un'evoluzione iniziata più di un secolo prima. Come la presentazione del contenuto matematico delle altre teorie presenti negli *Elementi* era stata profondamente trasformata dalla generalizzazione della nozione di numero e dagli sviluppi dell'analisi, alla fine del XIX secolo il dibattito sull'opera di Euclide e la sua fecondità per lo sviluppo della scienza giunsero a termine e il loro posto nella storia definitivamente stabilito.

Il contributo di quest'opera alla storia del pensiero umano va identificato in una forma di razionalità scientifica che si caratterizza per la messa in opera di regole di dimostrazione universalmente riconosciute. Ora, la dimostrazione della falsità di un enunciato si può ottenere in due ma-

niere, sia per mezzo dei fatti, sia perché si rivela in contraddizione con altri enunciati considerati veri. Nel primo caso, la dimostrazione è di ordine sperimentale; nel secondo, è esclusivamente logica, vale a dire che è legata alla struttura di un discorso normativo scritto in un linguaggio tecnico che i Greci chiamarono *logos*. Di questo secondo modo, gli *Elementi* rappresentano l'esempio più insigne, ripreso dai più grandi matematici dell'Antichità. Una razionalità di questo tipo, corrispondente a quella che Aristotele aveva descritto come «scienza dimostrativa», esige non soltanto che vengano definiti gli oggetti sui quali verte il sapere, ma anche che venga specificato un ristretto numero di enunciati posti inizialmente come veri nell'universo contenente quegli oggetti, e infine che di tali enunciati si autorizzino determinate manipolazioni (le «costruzioni» nel caso della geometria) compatibili con la struttura dell'universo stesso. La funzione dei postulati è quella di essere ipotesi in grado di assicurare l'applicabilità della matematica euclidea a un mondo in cui i corpi fisici non variano durante gli spostamenti (di traslazione, rotazione o entrambe). Questa scelta ha garantito loro il privilegio di apparire «naturali» per centinaia di anni, fino al XIX secolo. Per quanto riguarda la «verità» che discende dall'intuizione di questi primi principî, i matematici riuscirono a ridurre sempre più il ruolo dell'intuizione, e questo cammino verso una sempre maggiore astrazione rappresenta la linea principale lungo la quale ebbe luogo lo sviluppo storico della matematica. Essa era perfettamente compatibile con il tipo di razionalità proposto dagli *Elementi*, che così continuarono a rappresentare l'ideale da perseguire anche nei periodi in cui metodi nuovi attirarono l'attenzione sul fiorire dei risultati ottenuti dalla potenza dei calcoli più che dal rigore delle dimostrazioni. A quel punto, sotto l'influenza delle geometrie non euclidee, il riferimento al «mondo naturale» cessò di essere esclusivo, e si assistette a un mutamento di significato delle ipotesi iniziali. Le teorie matematiche apparvero come paradigmi di mondi possibili, suddivisi tra l'esigenza di non contraddizione e l'esigenza di costruibilità. Anche se emendato, il modello di razionalità degli *Elementi* continuò a rimanere vivo. Nel XVII secolo Gilles de Roberval aveva scritto dei nuovi *Elementi di geometria*; nel XX, il gruppo di Bourbaki intitolava la sua imponente opera *Elementi di matematica*.

5. *Gli «Elementi» e la ricerca contemporanea sulla storia delle scienze.*

Fu proprio nel momento in cui gli *Elementi* persero il loro potere di ispirazione per i matematici che sorse nei loro confronti un nuovo tipo

di interesse. Sotto l'influenza dell'erudizione filologica, e anche degli studi sulla storia del pensiero universale come quelli di Hegel o Renan, il mondo greco antico, la sua cultura e il suo pensiero attirarono l'attenzione di tutti coloro che andavano alla ricerca delle radici dell'Occidente. La ragione greca affascinò le menti e la storia delle scienze cominciò a sostituire la filosofia nell'indagine sulle origini dei canoni di razionalità della matematica greca ammirati per secoli. Il xx secolo è stato così segnato dalle opere degli storici: Zeuthen, Tannery, Heath, Becker, Loria, Mugler, Abel Rey, Van der Waerden, per non citare che i più importanti della prima metà del secolo. Grazie al loro lavoro, sono state ottenute una visione più corretta e una comprensione più profonda della storia della scienza greca. Tale opera di chiarificazione storica ha inoltre modificato il modo di guardare al testo stesso, i cui dettagli possono essere spiegati solo in base alle pratiche intellettuali e linguistiche, ai modi di pensare e ai tratti culturali dell'epoca. Questo interesse storico era del tutto assente nell'approccio classico agli *Elementi*.

Le ricerche contemporanee si concentrano attorno ad alcuni temi principali che possiamo indicare solo brevemente. Esse comprendono innanzitutto il tentativo di ricostruire, per quanto è possibile, la genesi degli *Elementi*, vale a dire i progressi matematici che precedettero Euclide. Questo programma include la questione estremamente complessa della parte che vi ebbero i Pitagorici, citati da Aristotele ma avvolti da un velo di leggende posteriori che incoraggiano l'ipercritica. Un argomento particolare di queste «ricostruzioni» è la questione degli antecedenti della teoria delle proporzioni: si fondava anticamente sulla definizione sofistica che ne dà Euclide, o su un procedimento di calcolo conosciuto sotto il nome di «algoritmo di Euclide»? Legata alla questione della genesi vi è anche l'importante problema dell'influenza che poterono esercitare su Euclide le dottrine della scienza preconizzate da Platone o Aristotele, che all'epoca costituivano quella che noi oggi chiamiamo «epistemologia della matematica». A questo proposito sorge poi l'interrogativo riguardante la struttura deduttiva dell'insieme degli *Elementi*: fino a qual punto Euclide poté realizzare effettivamente e senza errori il programma logico di una teoria deduttiva impeccabile e di un linguaggio tecnico interamente coerente?

Se ci volgiamo alla storia delle culture che precedettero o seguirono quella greca, inoltre, dobbiamo prendere in considerazione la recente messa in dubbio di un'interpretazione «classica» tra gli storici della prima metà del xx secolo, i quali vedevano in certi metodi euclidei di trasformazione delle aree un'«algebra geometrica»; il problema infatti interessa anche l'interpretazione dei codici di calcolo rivelati dalle tavolet-

te cuneiformi della Mesopotamia e la storia della matematica nei paesi dell'Islam. Un'altra questione storica, sorprendentemente poco studiata, riguarda il modo in cui i geometri dell'epoca ellenistica utilizzarono le tecniche e i metodi euclidei. Infine una nuova attenzione dovuta alla recente scoperta di nuovi manoscritti, è rivolta all'Euclide latino, medievale, e ritorna così in primo piano la necessità di approntare edizioni critiche delle traduzioni arabe, attualmente inesistenti.

Gli *Elementi* di Euclide rimangono dunque una fonte dinamica di ricerche, e in questo senso la loro storia non è finita.

Orientamento bibliografico.

Testi e traduzioni:

ERONE DI ALESSANDRIA, *Anaritii in decem libros priores Elementorum Euclidis Commentarii*, a cura di M. Curtze, Leipzig 1899.

EUCLIDE, *Euclidis Elementa*, a cura di E. Stamatis, 5 voll., Leipzig 1969-77.

ID., *Gli elementi*, a cura di A. Frajese e C. Maccioni, Torino 1970.

ID., *Les éléments*, a cura di B. Vitrac, 3 voll., Paris 1990-98.

ID., *Opera omnia*, a cura di I. L. Heiberg e H. Menge, 8 voll., Leipzig 1883-1916.

ID., *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, a cura di T. L. Heath, 3 voll., Cambridge Mass. 1908, 2^a ed. 1926, nuova ed. New York 1956.

PAPPO DI ALESSANDRIA, *Pappi Alexandrini quae supersunt*, a cura di F. Hultsch, Berlin 1876-78, nuova ed. Amsterdam 1965.

ID., *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements*, a cura di G. Junge e W. Thomson, Cambridge Mass. 1930, nuova ed. New York - London 1968.

PROCLO, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, trad. ingl. di G. R. Morrow, Princeton 1970.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

BUSARD, H. L. L.

1983 *The First Latin Translation of Euclid's Elements Commonly Ascribed to Adelard of Bath*, Toronto.

1984 *The Latin Translation of the Arabic Version of Euclid's Elements Commonly Ascribed to Gerard of Cremona*, Leiden.

CAVEING, M.

1997 *La figure et le nombre. Recherches sur les premières mathématiques des Grecs*, Lille.

1998 *L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, Lille.

CHASLES, M.

1860 *Le trois livres de porismes d'Euclide rétablis*, Paris.

HEATH, T. L.

- 1921 *A History of Greek Mathematics*, 2 voll., Oxford, nuova ed. New York 1960 (I: *From Thales to Euclid*; II: *From Aristarchus to Diophantus*).

HILBERT, D.

- 1899 *The Foundations of Geometry*, Leipzig (trad. it. *Fondamenti della geometria*, Milano 1970).

KNORR, W. R.

- 1975 *The Evolution of the Euclidean Elements*, Dordrecht-Boston.

MICHEL, P.-H.

- 1950 *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris.

MUGLER, C.

- 1958-59 *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, 2 voll., Paris.

MÜLLER, I.

- 1981 *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements*, Cambridge Mass.

TAISBAK, C. M.

- 1971 *Division and "Logos". A Theory of Equivalent Couples and Sets of Integers Propounded by Euclid in the Arithmetical Books of the Elements*, Odense.

Aggiornamenti e integrazioni:

ARRIGHI, G.

- 1986 *Lezioni latine degli Elementi di Euclide tratte da versioni arabe*, Modena.
1989 *La fortuna di Euclide ovvero la geometria in occidente durante il Medio Evo*, Modena.

BUSCH, O.

- 1998 *Logos syntheseōs: die euklidische Sectio canonis, Aristoxenus, und die rolle der Mathematik in der antiken Musiktheorie*, Berlin.

ENRIQUES, F.

- 1925 (a cura di), *Gli elementi d'Euclide e la critica antica e moderna*, Bologna.

KHEIRANDISH, E.

- 1999 *The Arabic Version of Euclid's Optics*, New York.

LOLLI, G.

- 2004 *Da Euclide a Gödel*, Bologna.

NETZ, R.

- 1999 *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: a Study in Cognitive History*, Cambridge Mass.

► *Contributi affini.*

Vol. I Geografia; La dimostrazione e l'idea di scienza; Matematica.

Vol. II Archimede.

ARMELLE DEBRU

Galeno

Ai suoi contemporanei, Galeno appariva prolisso, geniale e insopportabile, sia come filosofo sia come medico. Ma la figura del medico ha finito per prevalere su quella del filosofo: Galeno rimane nella storia come un personaggio eccezionale, nel quale si combinano una grande potenza speculativa e un'indagine appassionata sulle realtà mediche. La sua fecondità come scrittore spiega anche l'influenza che poté esercitare nel corso dei secoli. Diffusasi nel mondo orientale e poi in quello occidentale, la sua immensa opera – i venti tomi dell'edizione di Kühn ne presentano solo una parte – rimase alla base dell'insegnamento della medicina fino all'inizio del XVIII secolo. Il suo successo fu anche la causa del suo declino: essendo legata a una scienza, quest'opera si fece progressivamente obsoleta, e a un certo punto il galenismo divenne sinonimo di un modo di pensare dogmatico e sterile. Soltanto quando fu considerata del tutto indipendentemente dalla scienza e restituita alla storia, l'opera di Galeno poté cominciare a essere studiata per se stessa. All'inizio del XIX secolo, essa passò quindi dalle mani dei medici a quelle degli storici e dei filologi, ma nonostante il loro lavoro, il pensiero di Galeno non è ancora interamente conosciuto. Le ragioni risiedono nell'enormità del *corpus* e nella difficoltà di accedervi e di padroneggiarne la comprensione e la complessità. Inoltre, molti scritti sono andati perduti, come molte delle opere alle quali Galeno si riferisce. Altre sopravvivono solo in arabo o in un cattivo latino, e in traduzioni di traduzioni. In definitiva, conosciamo meglio l'uomo della sua opera.

Poiché infatti una parte dell'opera di Galeno è autobiografica, il personaggio e la sua carriera sono ben noti. Nato nel 129 nella ricca città di Pergamo, il giovane e promettente Galeno fu educato sotto le vigili cure del padre Nicone, un colto architetto. L'amore per la matematica e le dimostrazioni rigorose, una formazione filosofica completa, acquisita conservando la libertà di spirito, un ideale intellettuale e morale esigente restarono associati in Galeno a questa figura paterna, rispettata e nobile. Per la madre, invece, egli non ha che poche, dure parole. Quan-

do un sogno avvertí Nicone di consentire al figlio di intraprendere la strada della medicina, egli offrì al giovane Galeno l'istruzione medica dei migliori maestri. Dopo una prima formazione a Pergamo, quindi, questi si recò a Smirne per incontrare Pelope e il filosofo platonico Albino, poi a Corinto, dove giunse troppo tardi per entrare in contatto con il grande anatomista Numisiano, e infine ad Alessandria, un importante centro di studi medici, in particolare di anatomia: solo qui infatti si potevano esaminare gli scheletri umani. Completato il suo giro di studio, Galeno tornò a Pergamo, dove divenne il medico dei gladiatori, un lavoro prestigioso per un giovane praticante. A suo dire, ne salvò molti, ma nel 166 alcuni rivolgimenti politici lo costrinsero ad abbandonare la città natale per Roma, capitale dell'impero, dove inizialmente si trasferì per quattro anni (162-166). Furono quattro anni appassionanti, dedicati alla conquista di una clientela di alto livello e al perseguimento di intense ricerche anatomiche. Tuttavia, per diverse ragioni, tra le quali Galeno cita la feroce gelosia dei colleghi, lasciò infine la città per tornare in patria, fermandosi prima in diversi luoghi per rifornirsi di sostanze medicinali; la farmacologia infatti aveva grande importanza ai suoi occhi. Non appena arrivato, dovette però ripartire, richiamato nel 168 dagli imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero al campo invernale di Aquileia, base delle spedizioni contro i Marcomanni. Tuttavia Galeno, che non aveva niente da guadagnare da una fredda stazione militare, ottenne di restare a Roma al seguito di Commodo, il figlio di Marco Aurelio. Vi rimase otto anni, studiando e scrivendo intensamente, fino al ritorno dell'imperatore, e da allora Galeno visse nei favori della corte. Questo periodo fu però oscurato da un immenso incendio, divampato a Roma nel 191, che provocò la distruzione dell'edificio dove egli aveva deposto numerosi manoscritti non ancora pubblicati. Ciò malgrado lo studioso, già di una certa età, trovò la forza di cominciare a riscriverne alcuni da capo. E continuò farlo per molto tempo, poiché visse, a quanto sembra, fino a un'età molto avanzata.

Dato il suo carattere enciclopedico, quella di Galeno è incontestabilmente un'opera somma. Tale carattere enciclopedico deriva dal fatto che, oltre alla medicina, della quale comunque Galeno esplorò praticamente tutte le branche, il suo lavoro copre moltissimi altri campi, come la logica, la filosofia, la filologia, ecc. E dipende poi dall'interesse pedagogico dell'autore, il quale indicò in quale ordine si dovessero affrontare gli argomenti, dall'inizio fino ai livelli più elevati. Ma si tratta di un'opera somma anche perché Galeno si vedeva come il continuatore della grande tradizione medica ippocratica ed ellenistica, più che come un «innovatore», pretesa questa che considerava esecrabile. Ciò in-

plica che egli tenne sempre conto della storia delle dottrine, e per questo in molte occasioni fu anche storico e dossografo: nonostante a volte tagli o deformi il pensiero degli avversari, o li interpreti in modo tendenzioso, dobbiamo a lui la trasmissione di testimonianze molto importanti per la storia della medicina e della filosofia, in particolare stoica, che altrimenti sarebbero andate perdute.

1. *Una fisica medica.*

Per analizzare l'essenza della dottrina di Galeno, possiamo cominciare da quella che egli pone alla base della sua «fisica»: la sostanza di cui a suo parere sono fatti gli esseri viventi e ciò che li anima.

Il pensiero di Galeno poggia in primo luogo su una teoria della costituzione della materia che viene presentata come un'eredità degli «Antichi». È a questi, e in particolare a Ippocrate, che Galeno si rifà per la sua tesi di una materia continua e non corpuscolare, costituita da quattro elementi fondamentali (*stoicheia*). Con il termine «elemento», egli non intende, ci spiega, l'elemento in sé, o assoluto (il fuoco per esempio), né la qualità pura (il caldo), ma ciò che è predominante in un particolare corpo. È di quest'ultimo infatti che si interessa la medicina, che ha a che fare precisamente con i corpi viventi. In questi corpi, gli elementi, o qualità, si presentano sempre mescolati (*krasē*) secondo una proporzione relativa da cui dipende l'unicità dell'individuo. In maniera analoga, la teoria degli umori di Galeno si fonda, conformemente alla dottrina ippocratica, su quattro umori – bile gialle e nera, flegma e acqua – ciascuno dei quali è dato da una mescolanza di qualità. Benché non abbia alcun ruolo se non in patologia, questa teoria umorale diverrà uno degli elementi cruciali del tardo galenismo.

In base a questa visione della costituzione della materia, Galeno spiega la maggior parte dei fenomeni che riguardano la salute e la malattia. È infatti la natura della mescolanza (o temperamento) che determina il buon andamento delle funzioni del corpo o il loro disordine. In generale, lo stato di salute, o il buon (cioè non ostacolato) andamento delle funzioni del corpo, dipende da una buona mescolanza (*eukrasia*) e dalla giusta proporzione delle qualità. Viceversa, la malattia è principalmente dovuta a una «cattiva mescolanza», una *dyskrasia*. Nei due trattati che pongono le basi di questa fisica medico-filosofica, i trattati *Sugli elementi secondo Ippocrate* e *Sui temperamenti*, Galeno sviluppa precisamente queste nozioni, che considera essenziali per i processi vitali e la soluzione dei loro disordini. Vi aggiunge inoltre il concetto aristotelico di qualità

attiva (calda) e passiva (fredda), in linea con quei medici che attribuivano al calore innato e al «soffio», *pneuma*, un ruolo fondamentale, specialmente nel processo della generazione. Ancora alla fine della sua lunga carriera, Galeno continuerà a porre queste nozioni a fondamento di quella conoscenza della natura che considerava assolutamente necessaria a ogni buon medico.

Il secondo livello teorico, nel quale medicina e filosofia sono ancora alleate, è quello delle proprietà dinamiche che derivano da queste mescolanze. La nozione di «facoltà» (*dynamis*) è complementare a quella di «attività» (*energeia*), o funzione. Nel suo insieme, la fisiologia mette in luce facoltà di due tipi: quelle che presiedono alle funzioni involontarie, o «naturali», e quelle che presiedono ai movimenti volontari, o «psichici». La questione delle facoltà naturali pone il problema fondamentale del finalismo della natura. Per Galeno, infatti, ognuna di queste funzioni – che possono essere ricondotte in definitiva a quattro: attrazione, assimilazione, ritenzione, espulsione – si deve a una facoltà innata voluta dalla natura e insita nei corpi. L'attrazione verso certe piante o animali che permette ai corpi di trarre da essi il nutrimento che presiede alla loro crescita è una facoltà innata, per esempio. Pertanto Galeno si oppone a qualsiasi visione corpuscolare o meccanicistica, o anche solo meno finalistica della sua, che faccia della digestione, ad esempio, il risultato della frantumazione degli elementi, o del filtraggio ed espulsione urinaria un processo puramente meccanico. Su questo, non dà tregua alle sue «bestie nere»: il medico alessandrino Erasistrato e soprattutto Asclepiade (I sec. a. C.).

Anche le altre facoltà, le cosiddette facoltà psichiche, gli offrono il destro per partecipare ai dibattiti più importanti della sua epoca, che riguardavano il luogo delle sensazioni e il ruolo del cuore e del cervello. Tali problemi sono legati alla questione della natura dell'anima, delle sue parti e della loro localizzazione, in merito alla quale Galeno adotta una posizione ferma, scegliendo di non pronunciarsi su quanto giudica inconoscibile per mezzo degli strumenti della ricerca fisiologica e senza utilità per la medicina. Considera invece fondamentale la questione concreta della sede dell'anima direttiva, responsabile della sensazione e del movimento. A questo proposito, come Platone, Galeno localizza l'anima direttiva e le sue attività nel cervello, o meglio, nel *pneuma* «psichico» che ne permette il funzionamento riempiendo i suoi ventricoli – ricordiamo infatti che in questo periodo le cavità del cervello sono considerate più importanti della sua sostanza. Il cuore ha un ruolo secondario: serve a fornire al cervello, attraverso le arterie della carotide, il sangue pneumatizzato che partecipa alla formazione del *pneuma* psichico pro-

prio delle funzioni superiori (da qui l'idea di legare le arterie per verificare il danno prodotto).

Come nascono allora la sensazione e il movimento? La testuggine marina, che trasmette una scossa al pescatore attraverso l'arpione di ferro, offre un esempio della «trasmissione qualitativa» del cervello ai muscoli attraverso i nervi. L'ipotesi, adottata da altri medici, di una trasmissione del *pneuma* attraverso il canale dei nervi, vale secondo Galeno solo per il nervo ottico, l'unico che sembra vuoto. Nel trattato *Sulle opinioni di Ippocrate e di Platone*, dei quali si sforza di mostrare l'accordo riguardo all'anima, Galeno attacca aspramente la concezione dello stoico Crisippo, per il quale il cuore era la sede dell'*hēgemonikon* e in particolare della sua funzione produttrice della voce e del discorso. Al contrario, Galeno spiega che la voce è strettamente legata alla respirazione, e che quest'ultima avviene per mezzo di muscoli mossi da nervi sotto la direzione del cervello. Nelle discussioni con i suoi avversari, Galeno sceglie come tattica preferenziale quella di mostrare che si contraddicono da soli (Crisippo, per esempio, riguardo all'anima) o «negano l'evidenza»; per Galeno questo conduce all'errore o allo scetticismo.

2. *L'anatomia e i «fenomeni».*

L'importanza attribuita ai fatti visibili, o «fenomeni», spiega l'importante ruolo che la conoscenza anatomica rivestiva agli occhi di Galeno. Eredita anche questo dai suoi maestri, e ancora una volta si pone come continuatore di Ippocrate. Senza nessuna ragione, giunge persino a considerare l'anatomia ippocratica come fonte infallibile di verità – pur rivendicando a sé il merito di qualche scoperta importante, come il famoso nervo ricorrente della laringe.

Nel suo insieme, la conoscenza dell'anatomia ha, per Galeno, più scopi: indispensabile per la pratica, che si tratti di chirurgia o di un semplice salasso, essa è necessaria anche alla conoscenza della fisiologia, e infine dà accesso alla conoscenza e alla filosofia della natura in generale. Questi diversi livelli di interesse corrispondono a due distinti insiemi di opere. All'inizio della sua carriera, Galeno scrisse alcuni opuscoli a fini strettamente pratici, come un trattato sull'anatomia dell'utero, destinato alle ostetriche, e diversi trattati indirizzati ai principianti. Ai suoi occhi, infatti, questa anatomia di utilità pratica impedisce ai medici di commettere gravi errori, non solo con i loro interventi, ma anche nella diagnostica. In questo ambito, Galeno difende in patologia la teoria dei «luoghi malati», che attribuisce un'unica causa locale a molte af-

fezioni, ed esige perciò una buona conoscenza dell'anatomia. Che sia situata in un luogo preciso, o che intacchi per «simpatia» altre strutture, l'affezione sarà tanto più curabile quanto più si tratterà il suo luogo d'origine. Questo principio varrà a Galeno molti successi terapeutici, come quando guarì un uomo dalle dita paralizzate manipolandone la colonna vertebrale e non le dita stesse, come invece avevano fatto i suoi colleghi.

Oltre a tale utilità pratica, l'anatomia gli apparve come la principale via di accesso alla comprensione dei processi fisiologici. Il passaggio dalle strutture alle funzioni resta cionondimeno delicato. Non tutto è così semplice come dimostrare che la mano è perfettamente adatta alla presa degli oggetti. In ogni caso, Galeno scarta il principio troppo semplicistico della «deduzione anatomica», vale a dire la deduzione diretta di una funzione da una forma, e anche l'argomento topologico, che la fa derivare dal luogo dell'organo – un'altra occasione di attaccare «l'indolenza anatomica» degli Stoici. Rimane vero che la forma e le altre caratteristiche degli organi (struttura, densità, composizione, rapporti, ecc.) sono indissociabili dalle loro funzioni, perché vi sono stati perfettamente adattati da una natura providente. E la conoscenza delle funzioni, anche di quelle più complesse come la respirazione o la digestione, permetterà a sua volta di avanzare nella comprensione delle strutture particolari. Si capisce dunque perché Galeno si riferisca continuamente all'anatomia: egli vi trova il segno più evidente della provvidenza della natura, che ha scelto la migliore delle forme e delle disposizioni possibili per la realizzazione delle funzioni dei corpi. Il grande trattato in quattordici libri sull'*Uso delle parti del corpo* spiega dettagliatamente questa anatomia funzionale e provvidenziale per ciascuna parte del corpo.

La via principale per accedere alla conoscenza anatomica è la dissezione. Alla dissezione degli animali – la sola che egli contemplasse – Galeno dedicò un'opera magistrale, i *Procedimenti anatomici*. Questo trattato contiene anche il resoconto di alcuni esperimenti praticati su animali viventi, o meglio, «ancora viventi»: maiali, scimmie e altri animali le cui sofferenze non lo turbavano troppo. Gli esperimenti più famosi di Galeno, che riprende molto del repertorio dei suoi maestri, riguardano il sistema neurologico e vascolare: le compressioni dei ventricoli cerebrali, la sezione seriale dei nervi spinali, esperimenti sui nervi e i muscoli del torace responsabili della respirazione e della voce, la legatura o la sezione di vasi come l'arteria della carotide, l'inserimento di un tubo nell'arteria femorale e molti esperimenti di embriologia. Tutti avevano lo scopo di provare l'esistenza di fatti non direttamente accessibili ai sensi. Per Galeno, infatti, la forza di queste sperimentazioni risiedeva precisamente nel loro potere dimostrativo. Del resto, ne aveva

praticate diverse in pubblico durante il suo primo soggiorno a Roma, giocando sulla curiosità e la sorpresa degli spettatori. La comprensione dei fenomeni complessi che sottostanno alle principali funzioni del corpo implica, oltre all'osservazione, anche strumenti di ordine teorico. Galeno ricorre così a diversi concetti, e in particolare alla causalità di tipo aristotelico (il sistema causale stoico gli servirà invece in patologia). Ma utilizzò anche altre nozioni, come l'equilibrio, la proporzione, lo scambio o la «simpatia». Più la funzione era difficile da conoscere, come gli scambi tra il sangue e il *pneuma* attraverso i vasi polmonari, più forte è la presenza di questi modelli. Essi lo conducono a volte al di là dell'osservazione, come quando dai pori visibili sulla parete che separa i due ventricoli cardiaci (il setto interventricolare) inferisce l'esistenza di passaggi che permettono al sangue di passare direttamente dal ventricolo destro al ventricolo sinistro. Considerato più tardi come verità intoccabile, questo «errore» fu difficile da confutare, perché era legato a un sistema esplicativo coerente e al principio implacabile che la natura non fa niente invano. In quest'ultima prospettiva si spiega anche la scarsa importanza che Galeno dava alle misurazioni quantitative. A questo proposito, per molto tempo gli studiosi sono rimasti colpiti dal fatto che Galeno abbia potuto «mancare» la circolazione del sangue, quando aveva tutti gli elementi per comprenderla. L'unico esempio reale di misurazione quantitativa in Galeno si riferisce alla produzione di urina, messa in relazione con la quantità di liquido ingerito – un modello questo nel quale Owsei Temkin ha visto una possibile fonte di ispirazione di Harvey. In realtà, Galeno non aveva bisogno di quantità oggettive, poiché il suo sistema si basava su un equilibrio di scambi che giudicava soddisfacente. Egli dava ben più importanza al metodo dimostrativo.

3. *La teoria della dimostrazione.*

Galeno usa molti argomenti *ad hoc* quando lo ritiene necessario, ma imprime al loro sviluppo un carattere rigoroso, per lo meno formalmente, tanto è persuaso che la scoperta della verità passi per un buon metodo di ragionamento. Un grande trattato *Sulla dimostrazione*, andato perduto, testimonia l'importanza che accordava all'arte della dimostrazione logica. Egli volle offrire un'esposizione accessibile non soltanto agli specialisti, ma anche a un pubblico più ampio e in particolare a un pubblico medico. Per Galeno, come per Aristotele, la base della conoscenza poggia su alcuni principi (*archai*) che sono di fatto assiomi riconosciuti da tutti e accessibili attraverso l'evidenza. La verità emerge de-

ducendo da alcuni enunciati generali più specifici, i «teoremi», che possono comprendere elementi empirici e pratici. Le operazioni logiche prevedono anche definizioni e divisioni; ma la questione della definizione e dell'attribuzione dei nomi però non lo attrae molto. Afferma anzi che non gli importa della scelta dei nomi, nella misura in cui sono chiari e comprensibili da tutti, e che più interessante è l'essenza delle «cose»: niente lo esaspera come le discussioni sterili con i «sofisti» o i «logiatri» che incontra spesso sul suo cammino. Della sua grande opera logica non resta che l'*Istituzione logica*, un manuale di insegnamento elementare dove Galeno si rivela particolarmente esigente nella scelta delle proposizioni. Analogamente, nel trattato *Sulle opinioni di Ippocrate e di Platone*, egli segue Aristotele nel considerare le premesse scientifiche come le sole accettabili. E anche in questo caso si dimostra ostile agli Stoici, che nelle loro dimostrazioni utilizzavano i fatti più comuni, i gesti o le espressioni ordinarie. La competenza di Galeno si estende ad altri domini, come il linguaggio e le diverse forme di errori di espressione, tra cui l'ambiguità, alla quale dedica un'intera opera. La preoccupazione logica, nel senso ampio del termine, pervade tutta la medicina galenica, ed egli fa di questa competenza un criterio di eccellenza e un «cavallo di battaglia» contro i suoi avversari, incompetenti come gli Stoici, o neglienti come gli Empirici.

4. *Il metodo terapeutico e la farmacologia.*

Rispetto alle ricerche di fisiologia, la patologia e la terapeutica offrono un terreno più propizio all'osservazione del comportamento di Galeno tra speculazione ed empirismo. In primo luogo, egli decide di non rinunciare a conoscere o addirittura a nominare le malattie, come facevano gli Empirici con il pretesto che ciò non servirebbe a niente. In secondo luogo, respinge qualsiasi elemento teorico che intenda avere una funzione esplicativa, e rinuncia anche a qualsiasi procedura di induzione o deduzione dipendente da nozioni teoriche. Un primo segno di questo atteggiamento è che Galeno considera la patologia come l'inverso della fisiologia, e ritiene che sia necessario conoscere quest'ultima per comprendere le patologie. Poi, applica le procedure logiche alla patologia come faceva per la fisiologia: anche in questo campo, le definizioni e le divisioni come quella tra generi e specie, e un buon uso delle differenze, sono strumenti indispensabili per il medico. Così la patologia è ancorata alla teoria, come lo sarà il metodo di cura.

Solo la speculazione, infatti, può cogliere le cause. Per Galeno, tut-

te le patologie derivano da due cause generali: le rotture di continuità e le *dyskrasiai*. Le rotture sono le ferite, o affezioni come le ulcere, che distruggono la pelle. Le *dykrasiai* corrispondono alla predominanza eccessiva di una delle quattro qualità nei tessuti o nei corpi omeomeri, nel *pneuma* o nel calore innato. Da esse deriva un danno alle funzioni, che dipendono solo da una buona *eukrasia* del corpo e delle sue parti. È per questo che in generale Galeno definisce le patologie come danni a una funzione precisa (vista, deambulazione, digestione) o all'insieme del corpo. La stessa spiegazione vale per l'anima e le sue affezioni: nel trattato sul fatto che *Le abitudini dell'anima dipendono dai temperamenti del corpo*, alcuni disordini psicologici, come il delirio o la melanconia, sono attribuiti a un'alterazione nel temperamento del corpo o del cervello.

La terapeutica dipende direttamente dal principio secondo cui la malattia è «indicativa» del suo trattamento. Nella sua generalità, questa indicazione è di ordine logico, come il ragionamento che stabilisce che se una persona soffre di una qualche rottura guarirà con il ristabilirsi della continuità. Ma il «teorema» deve essere completato per poter condurre a interventi terapeutici particolari. Per esempio, per trattare una ferita aperta, si devono considerare le regole che presiedono al processo di sostituzione della carne, vale a dire il meccanismo della sua formazione e della sua durata, gli effetti annessi (per esempio la formazione di residui, che rendono la piaga umida e sporca), l'età e la natura del paziente, ecc. La stessa procedura va seguita nel caso di *diathesis* difettosa. La scelta del trattamento, della sua forza e della sua durata, dipende quindi da molteplici considerazioni particolari tratte dal principio generale. Questo è il «metodo terapeutico», un approccio logico radicalmente diverso da quello dei medici empirici anche se si vede bene che in realtà, dal punto di vista pratico, per Galeno l'esperienza ha un'importanza capitale.

È così soprattutto nella farmacologia, dove, per Galeno, la conoscenza degli effetti reali di un determinato rimedio sull'uomo è più importante di quella della natura del medicamento stesso. Nei casi limite, il farmacologo può fare a meno della teoria, soprattutto quando si tratta di medicamenti composti. Ma non può ignorare i risultati delle prove, che compie da sé o che trae dall'esperienza altrui. Galeno condusse più volte esperimenti su se stesso, come quando si bruciò la pelle in vari punti per trovare il rimedio migliore per le ustioni. Quanto agli esperimenti con sostanze pericolose, ammetteva che sia più sicuro farli mettere in pratica da qualche medico di campagna su contadini di costituzione robusta: esistono delle precauzioni che un medico di una certa reputazione deve prendere... Ogni volta che poteva, Galeno andava al-

la ricerca di sostanze vegetali, minerali o organiche di uso locale o trasmesse dalla tradizione farmacologica. In questo modo si costruì un'enorme riserva di sostanze di prima qualità della quale andava fiero, e le sue opere di farmacologia sono ricche di descrizioni pittoresche: come aveva trovato per caso questo o quel rimedio, o in quali casi aveva usato escrementi animali o umani trovandoli estremamente efficaci. Ma egli esprime con orrore la sua repulsa nei confronti dell'uso di quelle sostanze «ignobili e disgustose», e soprattutto pericolose, di cui aveva trovato molti esempi nella tradizione farmacologica. Qui, giungiamo inevitabilmente alle estreme frontiere della scienza. Credenze locali, racconti veritieri e favolistici, materiale simbolico e distinzioni sociali fanno tutti parte di questo corpo di conoscenze. E la linea che separa il razionale e l'irrazionale, nonostante tutti gli sforzi messi in campo da Galeno, non sempre si percepisce chiaramente. Detto questo, la farmacologia fu la via principale per mezzo della quale il nome di Galeno si diffuse in Occidente.

5. *Etica e religione.*

Essere un buon medico dipende da questa attenzione alle idee e alle cose. Ma in Galeno tale ideale comporta esplicitamente anche una dimensione morale. Quando afferma che *Il buon medico è anche filosofo*, titolo di uno dei suoi trattati, lo dice in senso morale. Innanzitutto l'educazione a un modo di pensare e di lavorare rigoroso crea un'attitudine generale a distinguere ciò che è vero da ciò che è falso. Gli eccessi dei «sofisti» e le loro menzogne sono smascherati dal vero sapere; il medico istruito evita di perdere tempo, di «sragionare», e si occupa della sua arte. Per di più, lo studio fortifica contro i vizi, perché l'ascetismo che esso impone è incompatibile con la brama di ricchezze e la ricerca di protettori che caratterizzavano i suoi contemporanei. Per convenzionale che sia questo genere di diatriba sociale contro la vita lussuosa che si conduceva a Roma, dobbiamo credere al forte legame stabilito da Galeno tra istruzione, esercizio e virtù. L'esercizio continuo è la garanzia più sicura di una vita retta, consacrata al sapere e alla virtù.

Per Galeno la medicina non è del tutto separata dalla religiosità, ma come per il medico ippocratico, la scienza va di pari passo con la devozione. Egli non esclude l'intervento degli dèi nel caso in cui, per esempio, il medico si trovi disarmato di fronte alla gravità della malattia: particolarmente devoto ad Asclepio, prestava fede a quelle che riteneva rivelazioni che il dio gli faceva nei sogni, anche quando interferivano con

la sua attività scientifica. Così accetta alcuni consigli medici giuntigli in sogno, come quello di salassare l'arteria della mano e, più in generale, ritiene che il dio approvi e confermi la medicina razionale, o la chiarisca, apportandovi in più un elemento sovranaturale. Galeno riconosceva inoltre che la medicina dei templi era un tipo particolare di medicina, e non esprime alcun scetticismo né ironia in proposito, come sembra abbiano fatto alcuni medici suoi contemporanei, tra i quali Elio Aristide – ma si tiene a un'eguale distanza dagli scettici e dai devoti.

Più intellettuale è la sua venerazione per la potenza divina che chiama a volte Demiurgo, altre volte Natura, e che pone alla base della sua rappresentazione fortemente teologica della natura. Il Demiurgo di Galeno, che per alcuni tratti ricorda molto quello di Platone nel *Timeo*, ha voluto che il corpo intero, come le sue parti, avessero la miglior disposizione possibile. Ma questa teleologia non è esente da vincoli né priva di gerarchie, e Galeno si oppose esplicitamente alla concezione, attribuita agli Ebrei e ai Cristiani, di una divina onnipotenza capace di creare qualunque cosa dal nulla: il suo dio tiene conto dei vincoli naturali, come per esempio la separazione tra le specie, o l'esistenza di una materia organica. Tuttavia l'azione della Natura conserva ai suoi occhi un certo mistero, in particolare riguardo alla generazione, come riconosce nel trattato *Sulla formazione del feto* – un campo in cui, come confessa nel suo testamento intellettuale *Sulle mie opinioni*, rimaneva spesso senza risposte.

6. Galeno ieri e oggi.

Galeno si è molto occupato della trasmissione del sapere medico, commentando abbondantemente Ippocrate e scrivendo copiosamente per assicurare un futuro al suo stesso lavoro. In questa trasmissione, giocò un ruolo fondamentale la seconda scuola di Alessandria (iv-v sec. d. C.), che permise alla sua opera di diffondersi tra gli scienziati giunti a studiare in città. Tradotto in siriano e poi in arabo, il lavoro di Galeno continuò a essere insegnato e rielaborato nel corso dei brillanti secoli della dominazione araba a Baghdad e a Ispanhan da studiosi come Rhazes, Haly Abbas (Al Magusi) e Avicenna. Nella Spagna musulmana, a Cordova, fu cruciale il ruolo di Averroè, che lo tradusse in latino permettendogli così di esercitare un'influenza durevole. E anche dopo la riconquista cristiana, la città di Toledo continuò a essere un grande centro di insegnamento, di riproduzione di manoscritti e di traduzioni. Nell'Occidente latino, l'opera di Galeno non aveva conosciuto grande dif-

fusione nell'Antichità, ed era passata attraverso cattive traduzioni. Ma fu riscoperta nel Medioevo grazie a queste nuove traduzioni dall'arabo di studiosi come Costantino l'Africano a Monte Cassino nel XI secolo, o Gerardo da Cremona a Toledo nel secolo successivo. Insieme alle opere dei medici arabi, i lavori di Galeno entrarono così nei corsi di studio delle università medievali. Durante il Rinascimento, poi, la rinascita dell'ellenismo rappresentò un nuovo punto di partenza per la storia della sua opera, contrassegnato dalla prima edizione del testo greco di tutti gli scritti: l'edizione Aldina del 1525, frutto di un notevole lavoro da parte degli umanisti del tempo, fu salutato dai contemporanei con indecrivibile entusiasmo come un ritorno alle fonti pure del sapere antico e la fine di un periodo di barbarie per il pensiero. Si approntarono così nuove traduzioni latine, questa volta a partire dal testo greco, che assicurarono una rinnovata diffusione dei testi di Galeno in diversi paesi d'Europa. In questa veste giunsero nelle mani di grandi studiosi come Vesalio e Harvey, che si nutrirono della loro riscoperta prima di rinnovare decisamente la medicina.

L'interesse dei moderni per Galeno è segnato invece dal ritirarsi, se non dalla fine, della prospettiva medica. Anche se, nel XIX secolo, medici come Charles Daremberg si occuparono ancora di Galeno a scopi apparentemente pratici, come Littré aveva fatto con Ippocrate, la sua impresa cessò poi di avere la minima utilità in questo senso. I successivi approcci non furono uniformi, ma dipesero dalle tradizioni di storia della medicina, di filologia e di storia delle scienze di ciascun paese. Fino alla metà del secolo, i principali studi su Galeno riguardarono l'anatomia e la fisiologia (e in particolare la questione della «circolazione polmonare»). Ma dopo una trentina d'anni, un certo rinnovamento degli studi galenici portò a riscoprirne la grande figura. Preoccupate innanzitutto di chiarire alcuni aspetti meno conosciuti della sua opera, come quello clinico, epistemologico o religioso, recentemente queste ricerche si sono concentrate su due questioni principali: l'ambiente storico in cui Galeno operò e la sua filosofia. Riportare Galeno all'interno del suo tempo, conoscerne meglio la vita, i contemporanei, la situazione e i costumi medici della sua epoca, ha contribuito, tra le altre cose, a farlo uscire dal suo splendido isolamento e a integrarlo maggiormente nella società, nell'ambiente culturale della seconda sofistica e nelle pratiche così diverse del suo tempo. Dal canto loro, gli studi sull'epistemologia e i diversi aspetti della filosofia galenica hanno permesso non soltanto di rilevare con precisione l'importanza di questo aspetto del suo lavoro, ma anche di capovolgere l'immagine che ci eravamo fatti del suo eclettismo, o, peggio, del suo sincretismo filosofico. Che si tratti di causalità, di lo-

gica, di empirismo o di dossografia, scopriamo così il grande contributo apportato al pensiero antico da Galeno, e quindi anche dalla medicina. Questa revisione permette inoltre di dare un nuovo significato ad alcuni concetti, come quello di eclettismo; di interrogarsi sulla trasmissione di Platone e di Aristotele; di comprendere l'importanza di Galeno nella formazione del genere del commentario; e di rileggere attraverso i suoi occhi che cosa fu l'empirismo medico. Anche in altri campi, diversi dalla filosofia, la revisione di Galeno ha aperto sentieri inaspettati. Per lo storico delle scienze, della medicina, della filosofia, come per lo storico o il filologo, Galeno è ancora una miniera di tesori.

Orientamento bibliografico.

Testi e traduzioni:

- GALENO, *Commentario al trattato ippocratico "Delle articolazioni"*, a cura di M. Abballe, Roma 1972.
- ID., *Dall'introduzione alla dialettica*, a cura di M. Baldassarri, Como 1986.
- ID., *Il commentario al trattato "Delle fratture" di Ippocrate*, a cura di E. Andreoni, Roma 1972.
- ID., *La dieta dimagrante*, a cura di N. Marinone Torino 1973.
- ID., *L'arte medica di Ippocrate*, a cura di M. I. Malato, Roma 1972.
- ID., *Le passioni e gli errori dell'anima*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Venezia 1984.
- ID., *On Anatomical Procedures*, trad. ingl. di W. L. Duckworth, Cambridge Mass. 1962.
- ID., *On my own Opinions*, a cura di V. Nutton, Berlin 1999.
- ID., *On Semen*, a cura di P. De Lacy, Berlin 1992.
- ID., *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, a cura di P. De Lacy, Berlin 1978-84.
- ID., *On the Elements According to Hippocrates*, a cura di P. De Lacy, Berlin 1996.
- ID., *On the Therapeutic Method*, voll. I-II, trad. e commento di R. J. Hankinson, Oxford 1991.
- ID., *Opera omnia*, a cura di C. G. Kühn, 20 voll., Leipzig 1821-33, nuova ed. Hildesheim 1964-65.
- ID., *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Torino 1978.
- ID., *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales*, trad. fr. di Ch. Daremberg, 2 voll., Paris 1854-56 (riedito parzialmente da A. Pichot, 2 voll., Paris 1994).
- ID., *Procedimenti anatomici*, a cura di I. Garofalo, 3 voll., Milano 1991.
- ID., *Scripta minora*, a cura di J. Marquardt, I. Müller e G. Helmreich, 3 voll., Leipzig 1884, nuova ed. Amsterdam 1967.
- ID., *Selected Works*, trad. ingl. di P. N. Singer, Oxford 1997.
- ID., *Souvenirs d'un médecin*, a cura di P. Moraux, Paris 1985.
- ID., *Treatises on the Nature of Science. On the Sect to Beginners, an Outline of Empiricism, on Medical Experience*, trad. ingl. di R. Walzer e M. Frede, con un'introduzione di M. Frede, Indianapolis Ind. 1985.

ID., *Über die Anatomie der Nerven: Originalschrift und alexandrinisches Kompendium in arabischer Überlieferung*, a cura di A. M. Al-Dubayan, Berlin 2000.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

DEBRU, A.

1996 *Le corps respirant. La pensée de la physiologie chez Galien*, Leiden.

HAASE, W.

1993-94 (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 37, voll. I-II, Berlin.

HARRIS, C. R. S.

1973 *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine from Alcmaeon to Galen*, Oxford.

KOLLESCH, J. e DIETHARD, N.

1993 (a cura di), *Galen und das hellenistische Erbe. Proceedings of the 4th International Galen Symposium at Humboldt University in Berlin, September 1989*, Stuttgart.

KUDLILLEN, F. e DURLING, R.

1991 (a cura di), *Galen's Method of Healing. Proceedings of the 1982 Galen Symposium*, Leiden.

LLOYD, G. E. R.

1973 *Greek Science after Aristotle*, London.

LÓPEZ-FÉREZ, J. A.

1991 (a cura di), *Galeno, Obra, pensamiento e influencia. Coloquio internacional celebrado en Madrid (22-25 de Marzo 1988)*, Madrid.

MANULI, P. e VEGETTI, M.

1977 *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano.

1988 *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio galenico internazionale (Pavia 10-12 settembre 1986)*, Napoli.

MORAUX, P.

1984 *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. II, Berlin.

1985 *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris.

NUTTON, V.

1981 (a cura di), *Galen. Problems and Prospects. A Collection of Papers Submitted at the 1979 Cambridge Conference*, London.

TEMKIN, O.

1973 *Galenism*, Ithaca N.Y. - London.

Aggiornamenti e integrazioni:

BARNES, J. e JOUANNA, J.

2003 (a cura di), *Galen et la philosophie*, Genève.

LONGO, O.

1997 *Teste calde e cervelli freddi: il radiatore cerebrale, Aristotele e Galeno*, Firenze.

MANETTI, D.

2000 (a cura di), *Studi su Galeno: scienza, filosofia, retorica e filologia*, Firenze.

MANULI, P.

1980 *Medicina e antropologia nella tradizione antica*, Torino.

1984 *Lo stile del commento. Galeno e la tradizione ippocratica*, in G. Giannantoni e M. Vegetti (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli, pp. 375-94.

NUTTON, V.

2004 *Ancient medicine*, London - New York.

ROMANO, E.

1991 *Medici e filosofi*, Palermo.

► *Contributi affini.*

Vol. I La dimostrazione e l'idea di scienza; Medicina; Osservazione e ricerca.

Vol. II Ippocrate.

JACQUES JOUANNA

Ippocrate

Agli occhi di molti, Ippocrate di Cos, spesso definito «il padre della medicina», è, come Omero, una figura semileggendaria. Egli fu, in realtà, un personaggio storico del secolo di Pericle già famoso ai suoi tempi, come attestano i contemporanei. E se anche non fu propriamente il padre della medicina greca, le conferì tuttavia un'importanza che non aveva mai avuto prima, probabilmente grazie alla propria personalità oltre che al proprio insegnamento. Al perdurare della sua gloria dall'Antichità ai giorni nostri ha contribuito in particolare l'esistenza di un importante gruppo di testi medici che gli furono attribuiti e che oggi raggruppiamo sotto il titolo di *Collezione ippocratica*, o *Corpus ippocratico*. Non è verosimile che tutti questi testi siano stati scritti da Ippocrate, ciononostante essi permettono di ricostruire i tratti salienti del suo pensiero e di misurare l'apporto decisivo fornito dalla sua eredità alla storia della medicina occidentale, e più in generale alla riflessione sulla scienza e sulla concezione dell'uomo.

Ciò che sappiamo della vita di Ippocrate dipende da una serie di testimonianze diverse e di valore diseguale. La più antica (e la più interessante) è quella del suo giovane contemporaneo Platone, che cita il nome di Ippocrate in due riprese: una prima volta, nel *Protagora*, come esempio di grande medico al quale l'interlocutore di Socrate dovrebbe rivolgersi qualora desiderasse apprendere l'arte della medicina, proprio come dovrebbe rivolgersi a Policlete di Argo o a Fidia di Atene se volesse apprendere l'arte della scultura; una seconda volta nel *Fedro*, dove Socrate rende omaggio al pensiero di Ippocrate in termini che da allora sono argomento di discussione. Una quarantina d'anni più tardi, Aristotele, anch'egli figlio di un medico, cita Ippocrate – in modo un po' anodino a dire il vero – nella *Politica* come esempio di uomo grande per la sua scienza, più che per la sua statura.

Oltre a queste importanti, benché allusive, testimonianze, troviamo dati biografici più dettagliati in alcuni testi di varia attendibilità. Cer-

tamente apocrife, infatti, se non romanzate, sono le *Lettere* di Ippocrate (o indirizzate a Ippocrate) riunite nella *Collezione*, che ciononostante possono conservare qualche informazione autentica. Ma alla *Collezione* appartiene anche il *Discorso ambasciatoriale*, o *Presbeutikos*, che Tessalo, uno dei figli di Ippocrate, sembra aver pronunciato davanti all'Assemblea ateniese verso la fine del v secolo; esso contiene alcune notizie sulla famiglia a cui entrambi appartenevano che sono state in parte confermate da recenti scoperte epigrafiche. Oltre alla *Collezione*, esistono due *Vite* di Ippocrate – una di Sorano di Efeso (medico del I/II sec. d. C.), l'altra (anonima e lacunosa) detta *di Bruxelles* – che utilizzano fonti più antiche. Infine, l'immensa opera di Galeno di Pergamo (II sec. d. C.), grande ammiratore e commentatore di Ippocrate, contiene numerose allusioni al medico di Cos, il quale ai suoi occhi rimane il modello da imitare.

A un attento esame critico, tutte queste fonti permettono di ricavare un buon numero di dati certi o probabili sulla vita di Ippocrate. Essi si dividono nettamente in due gruppi, dei quali uno riguarda il periodo precedente la sua partenza da Cos, l'altro gli anni successivi.

Nelle città antiche, non esisteva un'istruzione pubblica organizzata come quella dei nostri giorni, né titoli che autorizzassero all'esercizio della medicina; l'insegnamento aveva quindi luogo all'interno di determinate strutture familiari e aristocratiche, e Ippocrate ne è un perfetto esempio. Nato nel 460 nell'isola dorica di Cos, molto vicino alle coste dell'odierna Turchia, egli apparteneva per discendenza maschile al ramo ivi residente della famiglia degli Asclepiadi – un altro ramo si era insediato proprio di fronte, a Cnido, su un promontorio dell'Asia Minore. A volte venivano chiamati «Asclepiadi» i medici in generale, ma nel caso di Ippocrate si trattava proprio della grande famiglia aristocratica che pretendeva di discendere in linea diretta da Asclepio, e più in particolare da suo figlio Podaliri, menzionato da Omero insieme a suo fratello Macaone. Questa famiglia ricopriva un ruolo importante nell'isola di Cos, dal punto di vista sia medico sia politico. Ippocrate, quindi, lungi dall'essere stato il primo «inventore» della medicina, apparteneva a una lunga discendenza di medici che si trasmettevano il proprio sapere di padre in figlio: un antenato di nome Nembro si era già fatto onore come medico ai tempi della prima guerra sacra (600-590 a. C.); il nonno di Ippocrate e suo padre Eraclide erano stati anch'essi medici; e, dopo di loro, Ippocrate trasmise ai suoi figli Tessalo e Dracone il sapere che aveva appreso in seno alla famiglia. Egli fu dunque l'anello di una lunga tradizione familiare, e non il fondatore della «scuola di Cos».

A Cos tuttavia rimase certamente nei primi anni della sua carriera: lì prese moglie ed ebbe tre figli (due maschi, Tessalo e Dracone, e una

femmina, che sposò uno dei suoi discepoli, Polibio). Le *Lettere* riconducono a questo periodo due aneddoti che testimoniano la rinomanza di Ippocrate nel mondo greco e barbaro. Secondo il primo, Ippocrate fu chiamato dagli abitanti di Abdera per curare la follia del filosofo Democrito, che rideva di tutto senza ragione apparente; il medico scoprì invece che quel riso, lungi dall'essere segno di follia, dimostrava la saggezza del filosofo. Questo aneddoto, vero o falso che sia, ha goduto di grande popolarità anche oltre l'Antichità; lo testimoniano una favola di La Fontaine (*Democrito e gli Abderiti*) e un'allusione di Stendhal nella *Vita di Henry Brulard*. Il secondo aneddoto riferisce che il re di Persia Artaserse I fece a Ippocrate magnifiche offerte perché prestasse le sue cure alle vittime di una pestilenza che si era abbattuta sul suo paese; ma Ippocrate rifiutò orgogliosamente i regali del re, non volendo aiutare i nemici della Grecia. Anche questo secondo aneddoto, già noto a Plutarco nel II secolo d. C., è rimasto celebre a lungo, come mostra un quadro di Girodet conservato all'Ecole de médecine di Parigi.

La notorietà di Ippocrate, però, non sarebbe stata quella che fu e che è se egli non avesse lasciato la sua isola natale per la Grecia del continente. La carriera di un medico dell'Antichità era diversa da quella di un medico moderno, il quale, una volta istallato nel suo studio, in generale non se ne allontana più. Nel corso della sua carriera, il medico greco poteva esercitare in diverse città, in veste sia pubblica sia privata. Come i grandi Sofisti, i grandi medici viaggiavano molto, per perfezionare la propria esperienza medica e anche per trarre beneficio dalla loro celebrità. Prima di Ippocrate, il caso più famoso fu quello di Democede di Crotone, del quale Erodoto riferisce la brillante carriera e gli spostamenti. È nel quadro di questo tipo di carriera che si comprende la partenza di Ippocrate da Cos per la Tessaglia, dove trascorse la seconda parte della vita circondato dai figli e dai discepoli, ed esercitando la sua professione probabilmente in tutta la Grecia settentrionale. Le indicazioni topografiche conservate da alcuni trattati ippocratici confermano e precisano la sfera di attività della scuola ippocratica dopo la partenza di Ippocrate per la Tessaglia. Nello scritto intitolato *Epidemie*, ad esempio, si trovano, per la prima volta nella storia della medicina, schede individuali di malati che descrivono l'evoluzione della malattia giorno per giorno e che spesso ne menzionano l'origine geografica; ciò permette di seguire sulla carta i luoghi dove Ippocrate o i medici della sua scuola prestarono la loro opera. Più precisamente, queste schede riguardano malati abitanti nelle città della Tessaglia (Larissa, Melibeo, Crannone, Farsalo, Pherai), ma anche della Prepontide (come Cizico o Perinto), della Tracia (Abdera e Taso) e della Macedonia (Pella).

I biografi fanno risalire a questo periodo della vita di Ippocrate due avvenimenti particolari. Il primo riguarda la Macedonia: chiamato alla corte del principe Peridicca II, che si credeva malato di consunzione dopo la morte del padre Alessandro I, Ippocrate avrebbe diagnosticato in realtà un mal d'amore per una delle cortigiane del padre. Nonostante la storia sia probabilmente troppo romanzata per essere vera, essa permette di scorgere una traccia dei legami tra la famiglia degli Asclepiadi e i re di Macedonia di cui parla il *Discorso ambasciatoriale*. Il secondo avvenimento è menzionato da questa stessa opera soltanto: negli anni 419-416, Ippocrate si sarebbe rifiutato (ancora!) di aiutare i principi barbari del Nord della Grecia (in Illiria e in Peonia) a liberare le loro popolazioni da una pestilenza; ma avrebbe approfittato delle informazioni così ricevute sulla natura e l'evoluzione della malattia per mettere in guardia le regioni greche minacciate e curare quelle già interessate. Ciò gli valse la gratitudine di varie città, tra cui Delfo; alcune iscrizioni ritrovate sul luogo, infatti, attestano il passaggio di Ippocrate e l'esistenza di privilegi speciali riservati agli Asclepiadi di Cos e di Cnido.

Ippocrate morì a Larissa in età avanzata: i suoi biografi oscillano tra gli ottantacinque e i centonove anni. Sepolto nei pressi di questa stessa città, dopo la morte divenne un eroe guaritore, e a Cos fu fatto oggetto di pubblico culto. Sulle monete della città lo troviamo rappresentato come un venerando calvo e barbuto, a volte insieme a Eracle.

Se il nome di Ippocrate è diventato celebre al punto che alcuni gli attribuirono la paternità dell'arte medica, è innanzitutto perché egli diede alla scuola di Cos, da cui proveniva, una risonanza eccezionale.

Probabilmente, questa risonanza fu in parte dovuta allo sviluppo che la scuola conobbe ai quei tempi. In un momento difficile da precisare, nell'insegnamento medico si verificò infatti una vera e propria rivoluzione: in cambio del pagamento di una retta, a Cos l'insegnamento familiare si aprì a discepoli esterni alla famiglia. «Fu allora che l'arte uscì dalla cerchia degli Asclepiadi», come dice Galeno. Questa rivoluzione avvenne prima dell'arrivo di Ippocrate, o ne fu lui l'autore? È impossibile saperlo, ma certo è che i suoi furono gli anni della trasformazione: nel *Protagora*, Platone propone a un giovane ateniese di dare del denaro a Ippocrate per imparare da lui la medicina; e si sa che Ippocrate ebbe davvero qualche discepolo esterno, per esempio Polibio, suo genero, che non era un Asclepiade per discendenza maschile. Anche il famoso *Giuramento* conferma questo rivolgimento: mentre la seconda parte presenta l'impegno deontologico che tutto il mondo conosce, la prima rivela che esisteva effettivamente un contratto di associazione che solo i

nuovi discepoli esterni alla famiglia degli Asclepiadi dovevano pronunciare. Il discepolo si impegnava con un giuramento a considerare il suo maestro realmente come un padre, e a trasmettere eventualmente ai figli di lui *senza compenso né contratto* l'insegnamento ricevuto. Gli scritti biografici riportano così il nome di una dozzina di discepoli di Ippocrate, alcuni dei quali garantirono, anche dopo la sua partenza, la supremazia della scuola di Ippocrate su quella vicina e rivale di Cnido.

Più di ogni altra cosa, tuttavia, alla notorietà della scuola di Cos e del suo maestro Ippocrate contribuì l'esistenza di trattati medici scritti che diffondevano il suo sapere. A questo proposito si impone però un'importante restrizione: la tradizione ci ha trasmesso sotto il nome di Ippocrate una sessantina di trattati, ma in realtà essi non sono opera di un'unica persona, né di un'unica scuola, né infine di un'unica epoca. Non è possibile entrare qui nei dettagli della «questione ippocratica», discussa e spinosa come la questione omerica; ma è necessario rinunciare ad attribuire con certezza questo o quel trattato a Ippocrate in prima persona. Né, d'altra parte, si deve cadere in un eccessivo scetticismo: un buon numero di questi scritti fu senza alcun dubbio opera di Ippocrate o dei suoi immediati discepoli, anche se a questo nucleo centrale si aggiunsero poi altri trattati estranei alla scuola di Cos e spesso posteriori.

Il nucleo centrale tradizionalmente attribuito alla scuola di Cos è costituito da più gruppi ben definiti di scritti. Quello dei «trattati chirurgici» comprende le edizioni compiute di lavori come *Le ferite della testa e Fratture e articolazioni*, che descrivono con precisione sia i vari tipi di ferite alla testa e il loro trattamento – tra cui una minuziosa descrizione della trapanazione – sia i diversi metodi per ridurre le lussazioni e le fratture – nei quali la ricerca del trattamento più efficace si basa sul rispetto della conformazione naturale dell'arto più che sulla spettacolarità degli effetti. Benché tecnici, questi trattati sono opera di una forte personalità, che colpisce per le sue qualità sia umane sia scientifiche, e non è impossibile che questo «grande maestro» sia Ippocrate stesso. A tali scritti, apparentemente destinati alla pubblicazione, se ne affiancano altri, redatti in uno stile più laconico, che erano probabilmente degli appunti; fra questi il *Mochlicon* (titolo che in greco indica la «leva», usata in chirurgia per riparare le lussazioni), un riassunto rimaneggiato delle *Fratture e articolazioni*, e il *gabinetto del dottore*, che indica le procedure alle quali il medico deve attenersi per operare e medicare nel suo studio.

Un altro gruppo importante di scritti è quello delle *Epidemie*, che viene ricondotto, come si è visto, al periodo dell'attività di Ippocrate e dei suoi discepoli in Tessaglia. In realtà, questo gruppo di sette trattati riunisce opere redatte in date diverse, e allo stesso tempo separa artificial-

mente lavori che facevano parte incontestabilmente di un unico insieme. Si possono ricostruire tre di questi insiemi (*Epidemie* I e III, *Epidemie* IV e VI ed *Epidemie* V e VII), ripartiti tra l'ultimo decennio del v secolo e la prima metà del iv, ma solo il primo può essere verosimilmente attribuito a Ippocrate. Un altro trattato celebre, *Le arie, le acque e i luoghi*, ha anch'esso a che fare con l'attività del medico itinerante. La prima parte, di natura scientifica, espone i diversi fattori esterni che il medico deve osservare, quando si installa in una città sconosciuta, per poter prevedere le malattie e curarle con successo (disposizione rispetto ai venti, natura delle acque, clima). Una seconda parte del tutto originale passa dalla medicina all'etnologia e spiega le differenze tra Asiatici ed Europei in base alle differenze del clima, del suolo e anche dei regimi politici (se ne ricorderà Montesquieu nella sua famosa teoria dei climi esposta nello *Spirito delle leggi*). L'importanza del clima ritorna in un trattato breve ma significativo, *La malattia sacra*, probabilmente dello stesso autore, che pone con decisione al di sopra di ogni altro il postulato che questa malattia (l'epilessia) non sia più sacra delle altre, ma sia spiegabile anch'essa in base a cause naturali. È evidente in questo scritto una vigorosa polemica contro i medici che le attribuivano un'origine divina e pretendevano di curarla con la magia.

Itinerante o sedentario, per curare bene una malattia il medico deve sempre saperne interpretare i segni e prevedere l'evoluzione: è questo l'argomento del famoso *Prognostico*, alcune descrizioni del quale sono diventate classiche, per esempio quella del viso alterato che preannuncia una morte imminente (la «*facies* ippocratica»). La terapeutica delle malattie acute è trattata ne *Il regime nelle malattie acute*; una gran parte è dedicata all'uso del decotto d'orzo, ma vi si trovano anche prescrizioni di altre bevande e di abluzioni, e una messa in guardia contro i bruschi cambiamenti di regime. Sono attribuiti inoltre alla scuola di Cos alcuni trattati la cui forma stilistica assicura al sapere ippocratico un'ampia diffusione: gli *Aforismi*, che sono gli scritti ippocratici più letti, citati, editati e commentati, tanto che la prima massima, la più famosa, «Breve è la vita, mentre l'arte è lunga» [ed. it. p. 401], si trova ancora in un verso di Baudelaire. Ampia diffusione ebbero anche le *Prenozioni di Cos*, una sorta di enciclopedia ragionata dell'arte della prognosi ippocratica. Infine, vanno aggiunti a questo elenco non certo esaustivo il celebre *Giuramento*, lo scritto che riflette il momento in cui la scuola di Cos si aprì ai discepoli esterni, e un trattato che secondo Aristotele fu opera di Polibio, il genere di Ippocrate: *La natura dell'uomo*, nel quale si trova esposta la famosa teoria dei quattro umori che fu poi attribuita a Ippocrate stesso.

Rivale di Cos, la scuola di Cnido lasciò anch'essa alcuni scritti che trovarono poi posto nella *Collezione ippocratica* e che si possono identificare grazie alla polemica che l'autore de *Il regime nelle malattie acute* sviluppa contro un'opera cnidia andata perduta, le *Sentenze cnidie*. Il medico di Cos infatti rivolge ai suoi autori (si trattava, pare, di un'opera collettiva) un certo numero di critiche, per esempio che l'elenco delle malattie è troppo specifico e limitato, o che la terapeutica è sommaria e privilegia i purganti come il latte e il siero ma trascura il regime. Tali critiche permettono di identificare come cnidi i testi della *Collezione* che rispondono a questi criteri; si tratta dei trattati nosologici noti come *Malattie II*, *Malattie III* e *Affezioni interne*, alle quali vanno aggiunti gli scritti ginecologici su *La natura della donna* e il complesso insieme della *Malattie delle donne* (I, II e III). Questi lavori sono identificabili non solo per il loro contenuto, ma anche per la regolarità dello schema espositivo. In generale infatti essi sono costituiti da una successione di note riguardanti le diverse malattie, o varietà di malattie, esaminate secondo l'ordine detto *a capite ad calcem*, dalla testa ai piedi. Ogni nota poi si suddivide in tre parti fondamentali (la semiologia, la prognostica e la terapeutica), e anche la struttura delle frasi all'interno della nota sembra seguire un modello prestabilito. Questi trattati conservano una tradizione medica che, a differenza di quella di Cos, non sembra essere stata orientata dall'esperienza del medico itinerante, né vivificata da una riflessione generale sull'arte medica. Ciò non significa che tale tradizione sia priva di valore: la descrizione dei sintomi è minuziosa e, per la prima volta nella storia della medicina, compare la descrizione della pratica dell'auscultazione diretta.

Fanno parte infine della *Collezione* alcuni trattati che non dipendono né da Cos né da Cnido. I più importanti sono i trattati medici con tendenze filosofiche come *I venti*, *Le settimane*, *Le carni* e *Il regime*. Qui, l'uomo è visto come un microcosmo che riflette l'immagine dell'universo, composto a sua volta da uno o più elementi fondamentali: l'aria per *I venti*, il fuoco e l'aria per *Il regime*, l'etere, l'aria e la terra per *Le carni*, e fino a sette elementi per *Le settimane*. Contro questa medicina cosmologica reagirono con forza due degli autori della *Collezione*. Uno è l'autore de *La natura dell'uomo*, il più volte citato discepolo e genero di Ippocrate Polibio, che in un celebre preambolo se la prende con i filosofi che pensano che la natura umana sia costituita di un unico elemento primordiale. L'altro è l'autore de *L'antica medicina*, che denuncia i «nuovi medici» troppo semplificatori (il caldo, il secco, il freddo o l'umido non possono spiegare le malattie), e afferma che ogni conoscenza positiva sulla natura umana deve basarsi sulla medicina.

Gli scritti detti «ippocratici» formano dunque un *corpus* complesso ed eterogeneo (ne fanno parte anche altri, dei quali non abbiamo parlato perché sono decisamente più tardi). Tuttavia, malgrado le divergenze, se non le polemiche, è possibile scorgevi una certa unità di pensiero per quanto riguarda la pratica medica e l'approccio razionale alla malattia e al suo trattamento. In questo senso, si può dunque parlare di un «pensiero ippocratico», e sono l'originalità e la forza di questo pensiero che nel corso dei secoli valsero a Ippocrate il titolo di «padre della medicina».

Il principale interesse degli Ippocratici verteva evidentemente sull'esercizio del loro mestiere di medico, la cui finalità era guarire il malato. Per esercitarlo al meglio, essi ritenevano che fosse necessario associare osservazione, classificazione e trattamento.

La medicina ippocratica si caratterizza innanzitutto per l'accento posto sull'osservazione. Senza dubbio a quel tempo tale attitudine si scontrava con non pochi limiti e ostacoli. Non essendo praticata la dissezione del corpo umano, infatti, la conoscenza dell'anatomia interna rimaneva molto sommaria: la descrizione dei vasi sanguigni fatta da Polibio ne *La natura dell'uomo*, per quanto celebre ai suoi tempi visto che la cita anche Aristotele, non menziona nemmeno il cuore e non distingue tra vene e arterie. Sconosciuta era anche la diagnostica fondata sulla lettura del polso: per tutto ciò si dovrà attendere la medicina dei secoli seguenti, in particolare quella che si praticherà ad Alessandria nel periodo ellenistico. Le credenze più singolari riguardano la ginecologia: si attribuivano all'utero strani spostamenti nel corpo, dalla testa ai piedi. Quanto alla fisiologia, i medici si limitarono a immaginare che i processi interni (cioè i flussi degli umori) funzionino analogamente a quelli esterni, e supposero per esempio che gli organi a forma di ventosa, come la testa o l'utero, attirino gli umori. Nonostante questi ostacoli, le osservazioni sono spesso notevoli. Utilizzando tutti i sensi, i medici ippocratici accumularono nella descrizione delle malattie e dei malati una gran quantità di osservazioni concrete e precise sui sintomi e sullo sviluppo delle malattie che ancora oggi destano l'ammirazione dei medici. Alcune di esse sono rimaste celebri, in particolare la già citata «*facies ippocratica*», vale a dire la descrizione fatta nel *Prognostico* del viso del malato prima di morire; tuttora legata al nome di Ippocrate è anche un'altra osservazione, quella del cosiddetto «dito ippocratico», vale a dire l'incurvarsi dell'unghia in alcune pneumopatie. Nel caso delle malattie respiratorie, anche alcuni medici ippocratici praticarono l'auscultazione diretta appoggiando l'orecchio sul petto del malato e registrando vari rumori, per

esempio il «rumore del cuoio», che è la traduzione in immagine dello sfregamento della pleura nelle pleuriti secche – le opere dei medici moderni parlano ancora di sfregamento di «cuoio nuovo» grazie a Linneo, che nel suo celebre trattato *De auscultatione medicale* (1826) ebbe il merito di attirare l'attenzione su questo metodo, conosciuto dai medici ippocratici ma totalmente dimenticato dai loro successori. L'esame di questi segni era indispensabile per formulare una prognosi, il momento determinante del consulto del medico che metteva in gioco la reputazione dell'arte medica stessa.

Dopo aver osservato in questo modo le malattie, i medici ippocratici cercarono di classificarle, sia per mezzo dell'antico principio conservato dai Cnidi, cioè secondo la loro localizzazione dalla testa ai piedi, sia alla maniera di Cos, secondo principî più elaborati che potevano variare da un trattato all'altro. Le malattie interne vengono così contrapposte a quelle esterne, le generali alle locali, le «acute» a quelle che più tardi saranno chiamate croniche. E ci si sforza di prevedere chi sarà colpito da questo o quel morbo, tenendo conto delle costanti, che sono le stagioni e la natura dei luoghi, e delle variabili, cioè l'età dei pazienti, il sesso e il tipo di vita che conducono.

Le malattie, infine, occorre anche trattarle. Per gli Ippocratici, il trattamento era essenzialmente di tipo allopatico, e consisteva nel contrastare la malattia con diversi mezzi. Lo stesso sforzo di classificazione e di sintesi si applica quindi alla terapeutica, e il medico usa tre tipi di trattamento, considerati efficaci nel seguente ordine: i purganti (inclusi quelli orali), le incisioni (soprattutto i salassi) e le cauterizzazioni: «Le malattie che il fuoco non cura, queste bisogna ritenerle incurabili», dice un aforisma [87, ed. it. p. 406]. A questi interventi terapeutici tradizionali, la medicina ippocratica aggiunse una nuova cura: il regime del malato. Per regime si devono intendere non soltanto le prescrizioni alimentari, ma anche il modo di vivere generale, l'abitudine all'esercizio fisico e le abluzioni – un lungo trattato, intitolato precisamente *Il regime*, si occupava precisamente di questi diversi aspetti.

Non si deve credere tuttavia che la medicina vedesse nel malato solo un caso teorico. Al contrario, la *Collezione ippocratica* testimonia costantemente l'umanità del medico di fronte al malato, e vi figurano spesso raccomandazioni di varia natura: qui di mettere un cuscino per evitare un dolore inutile, là di scegliere il trattamento meno violento, là ancora di compiacere il malato modificando leggermente la dieta in funzione dei suoi gusti. Il medico ippocratico aveva anche un forte senso dei doveri che la sua professione gli imponeva. Sulla deontologia del medico, la formula più celebre è quella di *Epidemie I*: «Giovare, o non es-

ser di danno» [ed. it. p. 304]. Con il «giuramento», inoltre, il medico si impegnava a non praticare né l'aborto né l'avvelenamento, a non ripetere ad altri ciò che vedeva nelle case dei malati e ad astenersi da ogni tentativo di seduzione. Ma vi sono altri trattati che alludono ai doveri del medico (e a quelli del malato!): *La legge*, per esempio, i trattati di chirurgia e alcune opere più tarde, come *Il medico*, *I precetti* e *L'educazione*.

La maggiore originalità del medico ippocratico ha a che fare non solo con la prassi, ma anche con la teoria e il pensiero. La medicina infatti non fu estranea al grande movimento e fermento intellettuale e scientifico – nato in Ionia nel VI secolo con i pensatori di Mileto (Talete, Anassimandro e il suo discepolo Anassimene) e di Samo (Pitagora, emigrato poi a Crotone, nel Sud dell'Italia), e proseguito poi ad Atene con il brillante «secolo di Pericle» – che vide la nascita del razionalismo, dell'umanesimo e delle arti, o scienze (*technai*). Come gli altri pensatori del tempo, quindi, i medici si interrogarono sulla loro arte e sulla scienza in generale.

Da questo punto di vista, la medicina ippocratica si caratterizza innanzitutto per lo spirito razionale con cui si pone di fronte alla malattia. Anche se si possono scorgere qua e là tracce di quella mentalità arcaica che considerava la malattia come una forza demoniaca proveniente dall'esterno, il pensiero ippocratico respinge con forza l'idea di un qualsiasi intervento divino nel processo morboso, così come ogni terapia a base di preghiere, incantesimi o purificazioni. Diversi medici si scagliarono violentemente contro i veggenti e i ciarlatani che si piccavano di guarire. Il fatto è tanto più degno di nota in quanto era ancora viva ai tempi di Ippocrate la credenza popolare che la malattia fosse inviata dagli dèi, e in quanto la medicina religiosa praticata nei templi di Asclepio – in particolare a Cos – stava vivendo un successo senza precedenti. Al tempo stesso, il razionalismo dei medici ippocratici non è un ateismo. Lo dimostrano il *Giuramento*, come anche alcune sfumate osservazioni presenti in diversi trattati, che non rifiutano la nozione di «divino», ma ne propongono una nuova definizione: divini sarebbero gli elementi permanenti dell'universo, indipendenti dall'uomo e capaci di influenzarne la salute e le malattie. Il divino, benché privo di ogni contenuto antropomorfo, è così recuperato nella spiegazione dei fenomeni patologici: si tratta in qualche modo di un divino razionale, che si confonde con la natura.

In qualche modo, il razionalismo ippocratico si avvicina a quello di Tucidide: il concetto di natura (*physis*) è centrale in Ippocrate come in questo storico, e l'arte medica, come la comprensione dei fatti storici, si fonda sulla conoscenza delle leggi della natura umana. Ma nel medico vi

è anche l'idea che che la «natura umana» vari a seconda dell'ambiente in cui vive. Per esempio, per l'autore de *La natura dell'uomo*, ogni umore del corpo cresce o decresce in funzione delle stagioni. Analogamente, per l'autore di *Le arie, le acque e i luoghi*, le caratteristiche fisiche e l'intelligenza degli uomini variano in funzione del clima e dei venti ai quali sono esposti. Il medico quindi diventa anche etnografo, nel momento in cui confronta le caratteristiche degli Europei e degli Asiatici e dipinge una descrizione originale dei villaggi lacustri di Phasis (l'attuale Rioni) e dei loro abitanti, indolenti, fiacchi e massicci come i loro paesi paludosi, caldi, umidi e brumosi. È sempre in questo trattato che si trova per la prima volta l'opposizione tra *physis* (natura) e *nomos* (usanza, legge), non a fondamento delle teorie sovversive che avrebbe sviluppato poi Callicle per disprezzare la legge, ma per spiegare come qualcosa che si acquisisce per via delle consuetudini possa finire per modificare la natura, come ad esempio, tra i Macrocefali, la testa allungata artificialmente alla nascita.

Nella loro riflessione sulle cause delle malattie, i medici greci non considerarono solo la posizione dell'uomo rispetto al suo ambiente. Essi meditarono anche sulla propria arte e sul posto che essa occupa nella storia dell'uomo. Per esempio, la medicina appare all'autore de *L'antica medicina* un'arte civilizzatrice superiore all'arte della cucina, perché ha portato alla scoperta dei principî dietetici: la culinaria aveva trovato come adattare il cibo grezzo alla natura umana attraverso una serie di operazioni, le principali delle quali sono il riscaldamento e la mescolanza; la medicina ha scoperto come cucinare il cibo in modo adatto al regime dei sani o dei malati. Secondo questo scritto, essa è dunque il segno di un umanesimo superiore, anche se non tutti gli uomini ne traggono beneficio, dal momento che alcuni Barbari continuano a nutrirsi in modo selvaggio. La medicina era anche vista come un'arte capace di fungere da modello a tutte le altre. Così, per l'autore de *L'arte*, essa è un sapere superiore che solo i professionisti della denigrazione potrebbero contestare. In sua difesa, egli si lancia in una riflessione che potrebbe essere definita come il primo saggio di epistemologia generale lasciati dall'Antichità. Non solo afferma, alla maniera di Parmenide, che è impossibile per la scienza non essere e per la non scienza essere, ma fonda le sue argomentazioni su una filosofia del linguaggio e una teoria della conoscenza che, contrapponendo scienza e caso, sorte e necessità, ricordano i grandi Sofisti e Platone. Altri trattati invece si oppongono con forza a questa confusione tra medicina e filosofia, e la *Collezione ippocratica* offre una preziosa testimonianza della crisi di identità che la medicina conobbe alla fine del v secolo, nel momento in cui cominciò ad afferma-

re la propria autonomia rispetto alla filosofia. Questa autonomia, infine, venne tanto pienamente conquistata, che sarebbe servita a sua volta da modello di riferimento a Platone per definire la vera retorica e la vera politica. In questo modo, in tempi successivi, per descrivere la medicina ideale Galeno potrà associare la riflessione di Ippocrate a quella di Platone.

Per oltre venti secoli Ippocrate ha esercitato sul pensiero medico un'influenza analoga a quella esercitata da Aristotele sul pensiero filosofico. A volte contestata, spesso ammirata e più spesso ancora deformata in funzione di ciò che vi si voleva trovare, l'opera ippocratica è stata per la medicina occidentale dall'Antichità al XIX secolo un modello di riferimento costante.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

IPPOCRATE, *Opere scelte*, a cura di M. Vegetti, Torino 1965.

Testi e altre traduzioni:

IPPOCRATE, *Acque arie e luoghi*, a cura di L. Bottin, Venezia 1986.

ID., *Airs, eaux, lieux*, a cura di J. Jouanna, Paris 1996.

ID., *Epidemie*, libro VI, a cura di D. Manetti e A. Roselli, Firenze 1982.

ID., *Epidémies V e VII*, a cura di J. Jouanna, Paris 2000.

ID., *Opere*, a cura di G. Lanata, Torino 1961.

ID., *Œuvres complètes*, a cura di E. Littré, 10 voll., Paris 1839-61.

ID., *Plaies, Nature des os, Cœur, Anatomie*, a cura di M.-P. Duminil, Paris 1998.

ID., *Places in Man*, a cura di E. M. Craik, Oxford 1998.

ID., *Se ciò che è nell'utero è un essere vivente*, a cura di M. Colucci, Roma 1971.

ID., *Über die Umwelt*, a cura di H. Diller, Berlin 1999.

ID., *Works*, a cura di W. H. S. Jones, E. T. Withington, P. Potter e W. D. Smith, 6 voll., Cambridge Mass. 1962-88.

Studi citati nell'edizione francese:

AYACHE, L.

1992 *Hippocrate*, Paris.

BOURGEY, L.

1953 *Observation et expérience chez le médecins de la Collection hippocratique*, Paris.

DI BENEDETTO, V.

1986 *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino.

DUMINIL, M.-P.

- 1983 *Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la Collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Paris.

GRENEMANN, H.

- 1975 *Knidische Medizin*, vol. I, Berlin (vol. II, Stuttgart 1987).

GRMEK, M.

- 1983 *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris.
1993 (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, I. *Antichità e Medioevo*, Bari.

JOLY, R.

- 1966 *Le niveau de la science hippocratique*, Paris.

JOUANNA, J.

- 1974 *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris.
1992 *Hippocrate*, Paris (trad. it. *Ippocrate*, Torino 1994).

LLOYD, G. E. R.

- 1979 *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge Mass. (trad. it. *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino).
1983 *Science, Folklore and ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge Mass. (trad. it. *Scienza, folklore, ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, Torino 1987).

PIGEAUD, J.

- 1987 *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris (trad. it. *La follia nell'antichità classica: la mania e i suoi rimedi*, a cura di A. D'Alessandro, Venezia 1995).

SMITH, W. D.

- 1979 *The Hippocratic Tradition*, Ithaca N.Y. - London.

THIVEL, A.

- 1981 *Cnide et Cos. Essay sur les doctrines médicales dans la Collection hippocratique*, Paris.

Aggiornamenti e integrazioni:

CAPRIGLIONE, J. C.

- 1983 (a cura di), *Prassagora di Cos*, Napoli.

DI BENEDETTO, V. e LAMI, A.

- 1983 (a cura di), *Testi di medicina greca*, Milano.

FLEMMING, R.

- 2000 *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*, Oxford - New York.

GAROFALO, I., LAMI, A., MANETTI, D. e ROSELLI, A.

- 1999 *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*, Firenze.

KING, H.

1998 *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*, London.

MANULI, P.

1980 (a cura di), *Medicina e antropologia nella tradizione antica*, Torino.

ROSELLI, A.

1975 (a cura di), *La chirurgia ippocratica*, Firenze.

► *Contributi affini.*

Vol. I Medicina; Osservazione e ricerca.

Vol. II Galeno.

ENRICO BERTI

Parmenide

1. *Notizie sulla vita e l'opera.*

Parmenide è, tra i primi filosofi greci, colui che ha indicato come oggetto della filosofia un tema destinato a restarne per sempre al centro, cioè l'essere, e in tal modo ha inaugurato la storia della cosiddetta «ontologia» (scienza dell'essere).

Secondo il biografo dei filosofi antichi, Diogene Laerzio (9.21-23), Parmenide «raggiunse l'acme», che tradizionalmente veniva collocato intorno ai quarant'anni, nella 69^a Olimpiade, cioè fra il 504 e il 501 a. C. In base a questa notizia, che si fonda sui *Chronica* (opera di cronologia) di Apollodoro, ritenuti in genere attendibili, egli sarebbe dunque nato tra il 544 e il 541. Questa cronologia sembra contrastare con la narrazione fatta da Platone nel dialogo intitolato *Parmenide* (127 A), secondo la quale Parmenide, accompagnato dal suo discepolo Zenone, sarebbe andato ad Atene all'età di circa 65 anni, dove avrebbe incontrato Socrate ancora molto giovane. Poiché Socrate nacque nel 469, l'incontro immaginato da Platone potrebbe essersi svolto intorno al 450, quando Socrate aveva 19 anni: in tal caso Parmenide dovrebbe essere nato nel 515. Ma la maggior parte degli studiosi è incline a non prendere alla lettera la narrazione di Platone e a dare maggior credito alla cronologia di Apollodoro.

Sempre secondo Diogene Laerzio, Parmenide, figlio di un certo Pireto, sarebbe nato a Elea, colonia greca fondata dai Focesi nell'Italia meridionale proprio intorno al 540, e avrebbe dato alla sua patria delle buone leggi (notizia desunta da Speusippo e confermata da Strabone e Plutarco). Tutto ciò è avvalorato dal ritrovamento, avvenuto a Elea (la latina Velia) nel 1962, di un'erma acefala, con l'iscrizione, risalente alla metà del I secolo d. C.: «Parmenide, figlio di Pireto, Ouliade, fisico». Secondo gli studiosi, «fisico» in questo caso significa «medico», e «Ouliade» significa discendente da Apollo «Oulios», cioè Apollo guaritore, che era ritenuto padre di Asclepio, il mitico iniziatore della medicina (Gigante).

Aristotele riferisce come voce che Parmenide sia stato scolaro di Se-

nofane di Colofone (*Metafisica*, 986 b 22), mentre Diogene Laerzio riporta da Sozione la notizia che egli sarebbe stato scolaro del pitagorico Aminia. Le due affermazioni non sono incompatibili: è probabile, infatti, sia che Parmenide abbia avuto contatti con Senofane, il quale avrebbe partecipato alla fondazione di Elea, sia che ne abbia avuti con i Pitagorici, la cui scuola fioriva all'epoca nell'Italia meridionale. In ogni caso la filosofia di Parmenide è totalmente originale rispetto a quella dei suoi presunti maestri. Secondo Platone, come abbiamo visto, egli avrebbe avuto come discepolo Zenone di Elea, mentre secondo altri avrebbe avuto come discepolo anche Empedocle di Agrigento.

Tutti i dossografi antichi concordano nel riferire che Parmenide avrebbe scritto una sola opera, precisamente un poema in versi esametri, intitolato *Sulla natura*. Di questo poema, fortunatamente, sono stati conservati, grazie soprattutto alle relazioni di Sesto Empirico e Simplicio (quest'ultima derivante da Teofrasto), circa 160 versi, distribuiti in una ventina di frammenti che si ha ragione di considerare autentici, oltre che per la garanzia costituita dalla metrica, anche perché spesso sono confermati da citazioni di Platone e di Aristotele. Oltre ai frammenti abbiamo una cinquantina di testimonianze di autori antichi sulla vita (alcune delle quali già viste) e la dottrina di Parmenide.

2. *Il proemio del poema.*

Il poema di Parmenide è introdotto da un proemio di 32 versi (fr 1), in cui l'autore, parlando in prima persona, narra di essere stato trasportato su un carro tirato da docili cavalle e guidato da fanciulle, indicate come figlie del sole, su una «via che dice molte cose» (*hodos poluphemos*). Questa via, caratterizzata anche come via della divinità e come capace di condurre per tutti i luoghi «l'uomo che sa», si sarebbe sviluppata dalle «case della notte» verso la luce, cioè verso «il giorno», anzi su di essa l'autore avrebbe incontrato «la porta dei sentieri della notte e del giorno», cioè verosimilmente una porta che separa il sentiero della notte da quello del giorno. Le chiavi di questa porta sarebbero state tenute da una dea, chiamata Giustizia, la quale, persuasa dalle parole delle figlie del sole, avrebbe dischiuso la porta, consentendo in tal modo al viaggiatore, col suo carro e le cavalle, di entrare nella «strada maestra», cioè nel sentiero del giorno.

La dea – continua il proemio –, cioè presumibilmente la stessa Giustizia, avrebbe accolto il viaggiatore con benevolenza, rallegrandosi con lui per il fatto che era giunto su una via non frequentata dagli uomini,

ma conforme a legge divina e giustizia, e gli avrebbe anticipato il percorso di tale via dicendo:

bisogna che tu apprenda tutto, cioè il cuore che non trema della ben rotonda verità e le opinioni dei mortali, nella quali non c'è credenza vera. Ma tuttavia apprendrai anche questo, cioè come è necessario che siano realmente le cose che appaiono, attraversandole tutte nella loro totalità (fr 1 DK, 28-32).

Questa narrazione si ispira evidentemente al mito, il mito appunto del viaggio, abbastanza frequente nell'epica antica, il quale tuttavia non viene contrapposto al *logos*, cioè alla ragione, ma viene presentato da Parmenide come un discorso vero, cioè come la rivelazione divina di una verità. Al centro del mito c'è l'immagine della via, cioè di un percorso che conduce dalle tenebre alla luce, ed è presumibilmente il simbolo del percorso della conoscenza umana che perviene alla verità. Questa immagine è destinata a rimanere nella successiva filosofia greca, dove la «via» (*hodos*) diventa «metodo» (*met-hodos*), cioè appunto percorso del sapere. Il contenuto di tale rivelazione, che nel proemio viene anticipato ma costituirà il corpo dell'intero poema, è costituito anzitutto dall'esposizione della «verità», cioè dalla descrizione di come realmente stanno le cose, poi dall'esposizione delle «opinioni dei mortali», cioè da quello che gli uomini credono, ma che è falso, e insieme dalla spiegazione di «come è necessario che siano realmente le cose che appaiono».

Il significato di queste ultime parole, che alludono chiaramente all'ultima parte del poema, è controverso; tuttavia in alcuni studi recenti (Couloubaritsis, Reale-Ruggiu) è stata avanzata l'interpretazione secondo cui esse presentano questa parte non come esposizione del falso, ma come spiegazione valida delle apparenze, cioè come riconduzione dei fenomeni fisici, al di là di ogni erronea opinione dei mortali, alla loro vera origine, che è la mescolanza di due principî opposti, la luce appunto e le tenebre. Questa interpretazione sembra avvalorata dal fatto che Aristotele considera autentica espressione del pensiero di Parmenide anche l'ultima parte del poema, e sembra anche apprezzarla, scorgendovi per due volte un accenno alla scoperta della causa motrice (*Metafisica*, 4.984 b 2; 984 b 25).

3. *L'esposizione della verità.*

I frammenti da 2 a 8 (1-49 DK) del poema di Parmenide contengono, secondo l'interpretazione unanime degli studiosi, l'esposizione della verità e comprendono più della metà dei versi conservati, probabil-

mente perché gli antichi dossografi ritennero meno interessante riportare l'ultima parte. L'inizio di essa, che sembra seguire immediatamente il proemio, contiene la seguente rivelazione della dea:

io ti dirò [...] quali sono le sole vie di ricerca che è possibile pensare: l'una, [che porta a dire] che è [*hopōs estin*] e che non è possibile che non sia, è la via di Persuasione, perché segue Verità; l'altra, [che porta a dire] che non è [*hōs ouk estin*] e che è necessario che non sia, questa ti dico che è un sentiero su cui nulla si apprende, perché non potresti conoscere il non essere [*to mē eon*] [che infatti è inaccessibile], né potresti dirlo (fr 2 DK).

Qui le vie precedentemente chiamate «sentiero del giorno» e «sentiero della notte» sembrano venire riproposte nella forma di un'alternativa, quella tra il pensare «che è» e il pensare «che non è». Di queste due vie, tuttavia, soltanto la prima, cioè il pensare «che è», è conforme a verità, mentre l'altra, cioè il pensare «che non è», non consente di apprendere nulla, anzi equivale a pensare il nulla, cioè a non pensare. Ciò non significa che la seconda sia impercorribile in assoluto: essa è senza verità, perciò quanti si trovano su di essa, come presumibilmente accadeva allo stesso Parmenide prima di essere condotto al cospetto della dea, sono nell'ignoranza, o nell'errore.

La stessa dottrina sembra risultare anche dal frammento immediatamente successivo, che suona: «è infatti la stessa cosa pensare ed essere» (fr 3 DK). Esso non significa una riduzione dell'essere al pensiero, alla maniera dell'idealismo, che sarebbe una concezione estranea alla più antica filosofia greca e quindi del tutto anacronistica, ma significa che pensare è la stessa cosa che pensare l'essere, oppure che l'essere è la stessa cosa che l'essere pensato. Qualcuno infatti traduce il frammento come: «la stessa cosa infatti è da pensare e da essere», oppure «la stessa cosa infatti è possibile pensare ed è possibile che sia». Quale che sia, comunque, la traduzione, il suddetto significato è ammesso in maniera abbastanza unanime.

Probabilmente, identificando la prima via, cioè la via della verità, col pensare «che è», Parmenide si riferiva a tutti i pensieri espressi da affermazioni vere e contenenti il verbo essere, sia che questo fosse in posizione di copula sia che fosse in posizione di predicato. Sarebbe anacronistico, infatti, supporre che egli avesse già chiara la distinzione tra copula e predicato, o quella tra predicato di tipo semplicemente attributivo, predicato di tipo esistenziale e predicato di tipo veritativo. Inoltre, come si desume dal motivo per cui giudicava impercorribile la seconda via, Parmenide riteneva che tali pensieri, o affermazioni, equivalessero a pensare e, rispettivamente, dire «l'essere» (*to eon*). In tal modo la copula o il predicato «è» venivano, per così dire, trasformati nell'indica-

zione di un oggetto esistente in sé, ovvero di una realtà oggettiva, l'essere appunto, la quale diventava a sua volta soggetto del verbo essere.

Ciò risulta chiaramente da un frammento successivo, dove Parmenide afferma:

considera come le cose che sono assenti sono tuttavia saldamente presenti al pensiero [*nooi*], poiché [questo] non potrà separare l'essere [*to eon*] dal suo aderire all'essere, né come disperso dovunque in tutti i modi per il cosmo, né come raccolto insieme (fr 4 DK).

Insomma anche ciò che non è presente ai sensi, in quanto è oggetto di pensiero, è pensato come essere, e il pensiero può solo pensare che esso è, cioè non può separare l'essere dal suo essere, non può dire che l'essere non è. Qui il pensiero, o intelletto (*noos*), è considerato come pensiero vero, capace di garantire l'esistenza del suo oggetto anche indipendentemente da altre attestazioni, presumibilmente dei sensi.

Ma la stessa dottrina è affermata anche più oltre, dove la dea dichiara:

è necessario dire questo e pensare questo: che l'essere è [*eon emmenai*]; poiché è possibile [solo] che [l'essere] sia, mentre non è possibile [che sia] il niente (fr 6 DK).

Qui il pensare e dire «che è» diventa pensare e dire «che l'essere è», dove l'«essere», o «ente», è ciò che è, cioè è il soggetto di cui viene affermato, come predicato, l'essere inteso come verbo. Il motivo per cui si deve pensare e dire che l'essere è, è l'impossibilità di pensare e dire il nulla, ovvero il non-ente, anzi di pensare e dire che il nulla è. Ciò è ribadito da un altro frammento, famoso perché citato alla lettera tanto da Platone quanto da Aristotele, il quale recita: «infatti mai non domerai questo, che i non-enti siano» (fr 7 DK). Qui non è chiaro che cosa significhi «domare»: può significare tanto «imporre con la forza» quanto «rendere accettabile». In ogni caso il significato complessivo della frase è l'impossibilità che i non-enti siano.

Se poi ci si chiede per quale ragione Parmenide avesse individuato nel verbo «essere» l'unico capace di esprimere la verità, e quindi nell'essere l'unico oggetto possibile del pensiero, è probabile che ciò sia dovuto al fatto che questo verbo è l'unico che, nella lingua greca, permette di esprimere, come predicato o come copula, tutte le verità. Dirà infatti più tardi Aristotele che espressioni come «uomo cammina» o «uomo taglia» sono perfettamente equivalenti a espressioni come, rispettivamente, «uomo è camminante» e «uomo è tagliante» (*Metafisica*, 1017 a 27-307). Questo fatto, cioè la funzione, per così dire, di vicario universale di tutti i verbi, propria del verbo «essere», doveva essere nota già a Parmenide.

Ciò tuttavia che colpisce nella dottrina di Parmenide non è solo questa scoperta, cioè la scoperta che il pensare vero e il dire vero sono sempre un pensare e un dire l'essere, ma anche l'affermazione, a essa immediatamente connessa, che la verità del pensare e del dire è sempre e soltanto una verità necessaria, cioè che il pensare e il dire l'essere non solo affermano come stanno le cose, ma anche affermano che esse stanno così necessariamente, cioè non possono stare diversamente. Abbiamo visto, infatti, che per il filosofo di Elea la prima via, l'unica dotata di verità, consiste non solo nel pensare «che è», ma anche nel pensare «che non è possibile che non sia». Ora, se tale pensare si esprime nella formula «l'essere è» (fr 6 DK), tale formula significa, in base alla precedente dichiarazione, anche che «l'essere non può non essere», cioè è necessariamente. Insomma Parmenide, nel momento in cui scopre l'essere, lo concepisce come un essere necessario, sia che si tratti dell'essere copulativo sia che si tratti di quello esistenziale o veritativo. In altre parole, ogni conoscenza vera, per Parmenide, è ciò che poi Platone e Aristotele chiameranno scienza (*epistēmē*), cioè conoscenza fornita di necessità.

Non è chiaro quale sia la ragione di questa concezione, cioè che cosa abbia indotto Parmenide a pensare che l'essere, ossia tutto ciò che è, o tutto ciò che è qualcosa, sia necessario, ossia non possa non essere, o non possa non essere quello che è. Qualcuno ha ritenuto che ciò dipenda dal fatto che il verbo essere in greco, come i verbi equivalenti nelle lingue indoeuropee, possiede un significato – nato forse da una contaminazione delle sue diverse radici – che si lascia sintetizzare intorno all'idea di «presenza perdurante», o di «permanenza», per cui si oppone al divenire (Aubenque). Forse la stessa contrapposizione stabilita da Parmenide tra l'essere e il non essere ha indotto questo filosofo a credere che l'essere non possa in alcun modo non essere, cioè, per dirla in termini post-parmenidei, che l'essere sia un essere per essenza, che abbia come sua unica essenza l'essere stesso.

Subito dopo avere affermato la necessità di dire che l'essere è, la dea aggiunge:

da questa prima via di ricerca ti tengo lontano [*eirgō*], ma poi anche da quella su cui vanno errando mortali che nulla sanno, uomini a due teste (fr 6 DK, 3-5).

E subito dopo caratterizza la posizione di questi ultimi come consistente nell'ammettere che essere e non essere sono identici e non identici, e che per tutte le cose, o per tutti loro, il cammino è «reversibile» (*palintropos*). A dire il vero, l'espressione «ti tengo lontano» non è contenuta in nessun manoscritto a noi pervenuto, ma vi è stata inserita da

Diels sulla base dell'edizione aldina, che probabilmente usava manoscritti a noi sconosciuti. Essa presuppone che questa «prima via» non sia quella appena menzionata, che dice «l'essere è», ma quella, rimasta implicita nel frammento, che dice «l'essere non è». Inoltre essa comporta che la dea tenga lontano il viaggiatore non da una, ma da due vie, e dunque che ella parli di tre vie, mentre in precedenza aveva detto che due sole sono le vie tra cui si deve scegliere.

Perciò alcuni interpreti (Cordero) hanno preferito introdurre, al posto di essa, l'espressione «tu comincerai» (*arxei*), intendendo che il viaggiatore debba incominciare ad apprendere la via della verità e poi debba apprendere anche la via dell'errore. In tal modo le vie del poema resterebbero due. L'opinione oggi prevalente tra gli studiosi è che, qualunque sia l'integrazione giusta del testo, risultante sicuramente lacunoso dal punto di vista della metrica, le vie menzionate dalla dea restano due, quella dell'essere e quella del non essere, perché l'eventuale terza via, che afferma insieme l'essere e il non essere, è riducibile alla seconda, in quanto afferma che l'essere non è, ed è condannata dalla dea come priva di verità.

Un altro problema sollevato dallo stesso frammento è l'identificazione degli «uomini a due teste». Qualcuno ha pensato a Eraclito, che di Parmenide era contemporaneo, per il fatto che questi nel fr 8 DK parla di armonia «reversibile» (*palintropos*); altri hanno pensato ai filosofi precedenti (Ionici e Pitagorici); altri all'uomo comune, influenzato dalle sensazioni. Quali che siano, tuttavia, i soggetti in questione, sembra chiaro che Parmenide condanna questa via come un'interpretazione errata delle apparenze sensibili, probabilmente riservandosi di fornire nella seconda parte del poema quella che egli ritiene la spiegazione più valida di esse.

Tale condanna è ripetuta nel frammento successivo, dove, con riferimento preciso all'affermazione che «i non enti sono», la dea dichiara:

ma tu tieni lontano il pensiero da questa via di ricerca, né un'abitudine nata da molte esperienze ti costringa su questa via a muovere occhio che non vede, orecchio che rimbomba e lingua, ma giudica con la ragione [*logoi*] la confutazione che provoca molte controversie [*polydērin elenchon*], da me enunciata (fr 7 DK).

Qui vengono chiaramente contrapposti i sensi, cioè occhi e orecchie, come fonte di errore, e la ragione (*logos*), come fonte di verità, e l'esposizione di questa viene presentata come confutazione (*elenchos*) della via opposta, anche se sembra trattarsi di una confutazione bisognosa di essere rinnovata molte volte.

Dopo l'esclusione della via dell'errore, la dea passa a esporre la via

della verità, cioè quella che dice «è»: su di essa – ella afferma – si trovano molti «segni» (*sēmata*), cioè segnnavie, indicatori di direzione, che esprimono altrettante caratteristiche dell'essere, preannunciati nei seguenti: ingenerato (*agenēton*), imperituro (*anōlethron*), tutto intero (*oulomelēs*), immobile (*atremēs*), senza fine (*ateleston*), uno (*hen*) e continuo (*syneches*) (fr 8 DK, 1-6). La ragione per cui l'essere è ingenerato e imperituro, è che esso non può avere origine, perché, se l'avesse, dovrebbe averla o dal non essere o dall'essere: ma il non essere non è, cioè non è né pensabile né dicibile, e l'essere è già, quindi non può essere ciò da cui ha origine l'essere. Perciò – dice la dea – esso è come saldamente tenuto in catene dalla Giustizia (fr 8 DK, 6-15).

Dell'essere, poi, non si può dire né che era né che sarà, ma solo che «è tutto insieme ora». Se infatti si dovesse dire che era, non si potrebbe più dire che è, e se si dovesse dire che sarà, ugualmente non si potrebbe più dire che è. Insomma l'essere è eterno, cioè sussiste in una specie di presente intemporale. Esso inoltre è uno e continuo, nel senso che non è divisibile, perché non è in qualche parte di più e in qualche altra di meno, ma è dovunque uguale, e non c'è nulla che possa impedirgli di essere unito, perciò è tutto pieno. Esso insomma, «rimanendo identico nell'identico, in se stesso giace e in tal modo resta là saldo» (fr 8 DK, 19-30).

Infine – prosegue la dea – l'essere è limitato, cioè «la potente Necessità lo tiene nei legami del limite (*peiratos*), che lo rinchiude tutto intorno», perché esso non manca di nulla, cioè è compiuto, perfetto. Anzi, poiché c'è un limite che lo circonda, l'essere è compiuto da ogni parte e quindi è simile alla massa di una sfera ben rotonda, uguale in ogni sua parte a partire dal centro sino ai suoi confini (fr 8 DK, 30-49). Qui emerge con chiarezza il tipico concetto greco, secondo cui la limitatezza non è un difetto, ma una perfezione, perché è sinonimo di compiutezza. Quella della sfera è solo un'immagine, usata per indicare la perfezione e l'omogeneità dell'essere, senza alcuna implicazione di materialità. A causa probabilmente di questa dottrina Aristotele, che pure sarà uno dei critici più aspri di Parmenide, riconoscerà come suo titolo di merito l'aver concepito l'essere come uno «secondo la nozione» (*kata ton logon*), non «secondo la materia» (*kata tēn hylēn*), come fece invece Melisso (*Metafisica*, 986 b 18-21), e perciò approverà Parmenide per avere concepito l'essere come limitato, e criticherà Melisso per averlo concepito come illimitato (*Fisica*, 207 a 15-17).

Se l'essere è eterno, immobile, uno e indifferenziato, termini come «nascere e perire», «essere e [successivamente] non essere», «cambiare luogo e mutare luminoso colore», cioè tutte le espressioni che indicano

mutamenti, alterazioni, differenze di luogo o di qualità, che «i mortali» hanno creato pensando che fossero vere, sono puri «nomi» (*onoma*), privi di verità (fr 8 DK, 38-41). In tal modo Parmenide nega la realtà del mutamento e delle differenze, ossia li relega sul piano delle semplici apparenze, che i «mortali», cioè quanti praticano la via dell'errore, non sanno spiegare nel modo adeguato.

Si comprende come, a causa di queste caratteristiche, l'essere di Parmenide sia stato considerato dai suoi discepoli Zenone e Melisso, nonché dai suoi critici Platone e Aristotele, fondamentalmente come «uno», anche se Parmenide non enfatizza in modo particolare questa caratteristica, ma insiste piuttosto sull'eternità e sull'omogeneità dell'essere. Qualche interprete anzi ha addirittura negato che nel testo di Parmenide si trovi, a proposito dei «segni» dell'essere, il termine «uno» (*hen*), preferendo una lezione diversa, che parla solo della sua omogeneità (Untersteiner). È innegabile, tuttavia, che questa omogeneità impedisca l'esistenza, in seno all'essere, di vere differenze, perché queste implicherebbero gradi diversi, o modi diversi, di essere, che Parmenide chiaramente esclude.

4. *La spiegazione delle apparenze.*

La seconda parte del poema di Parmenide viene annunciata dalla stessa dea come esposizione delle «opinioni dei mortali», le quali tuttavia devono essere apprese secondo un giusto ordine. I mortali – afferma la dea – «stabilirono di dar nome a due forme, una delle quali non è necessaria – e in questo si sono ingannati –, ma le giudicarono opposte nella struttura e stabilirono i loro segni separatamente l'una dall'altra» (fr 8 DK, 50-56). Qualunque sia la traduzione esatta del verso 54, è chiaro che porre due realtà opposte, secondo Parmenide, è sbagliato, e che bisogna invece porne una sola.

Le due forme poste dai mortali sono il fuoco (indicato in seguito anche come luce), il quale è tenue e leggero, identico a se stesso e opposto all'altro, e la notte, densa e pesante, anch'essa identica a se stessa e opposta all'altro. «Questo ordinamento io ti espongo – afferma la dea – come tutto verosimile [*eoikota panta*], cosicché nessuna convinzione dei mortali possa mai fuorviarti» (fr 8 DK, 56-61). In queste parole sembra di scorgere l'affermazione che l'opinione esposta dalla dea, ancorché falsa, a causa dell'opposizione da essa stabilita fra due realtà, è tuttavia la migliore tra tutte le spiegazioni che i mortali possono dare delle apparenze sensibili.

La tesi centrale della seconda parte è poi enunciata dalla dea nel modo seguente: «tutto è ugualmente pieno di luce e di notte oscura, che sono ambedue uguali, poiché nessuna delle due partecipa di niente [altro]» (fr 9 DK, 3-4). Qui è chiaro che la vera spiegazione delle cose sensibili, cioè delle apparenze, è che sono tutte il risultato di una mescolanza tra due principî opposti, uno positivo e l'altro negativo, e che nessuna può prescindere da entrambi.

A questo punto la dea annuncia una spiegazione dell'origine, e quindi della natura (*physis*), dell'etere, che sembra essere l'elemento di cui è costituito «il cielo che tutto circonda», delle stelle, del sole, della luna e di tutti gli altri corpi celesti (fr 10-11 DK). Questa spiegazione però è stata conservata in modo molto frammentario: il testo parla infatti di cose, che i dossografi riferiscono essere «corone», cioè cerchi, o sfere, più strette, piene di puro fuoco, cui ne seguono altre, piene di notte mescolata a fuoco, in mezzo alle quali starebbe una divinità che tutto governa e presiede a ogni congiunzione, quale quella del maschio e della femmina in vista della riproduzione (fr 12 DK). Questa divinità avrebbe concepito come primo tra tutti gli dèi Eros, che è appunto il dio dell'amore e della generazione (fr 13 DK).

Secondo i dossografi queste realtà sono, appunto, corone concentriche, formate alternativamente di luce, cioè di fuoco, e di notte, cioè di terra, e inframmezzate da corone miste di entrambi gli elementi, con all'esterno una corona solida, e al centro di tutte un corpo solido, circondato di fuoco. Tra le corone miste, quella centrale è causa del movimento e della generazione ed è una divinità chiamata Giustizia e Necessità. In ogni caso siamo di fronte a una grandiosa cosmologia, che concepisce l'universo come un sistema di sfere concentriche formate da due realtà opposte e governato da una divinità che, mediante l'unione e la mescolanza tra gli opposti, fa sì che tutto si generi.

Sull'idea della mescolanza, nonché sull'unione sessuale come suo modello, Parmenide doveva insistere a lungo, perché altri frammenti descrivono in dettaglio la mescolanza del seme maschile e femminile, precisando che, se essa produce una vera unità, si formano corpi ben costituiti, mentre se essa dà luogo a un conflitto, i corpi che ne derivano sono tormentati (fr 18 DK). Alcuni dossografi riferiscono come dottrina di Parmenide che, se il seme femminile proviene dalla parte destra dell'utero, i figli che se ne generano assomigliano al padre, mentre, se proviene dalla parte sinistra, assomigliano alla madre; altri che i due semi, maschile e femminile, lottano fra loro e i figli assomigliano al genitore dal quale proviene il seme vincente.

In questo contesto si doveva parlare anche dell'anima e delle sue fa-

coltà, cioè il pensiero e il senso. Un frammento afferma infatti che il pensiero (*noos*) si dispone negli uomini allo stesso modo in cui ha luogo la mescolanza delle membra, «perché il pensiero è il pieno» (fr 16 DK). I dossografi, dal canto loro, riferiscono che per Parmenide anche l'anima è costituita dalla mescolanza di fuoco e terra, che l'anima coincide con l'intelligenza, che sensazione e pensiero sono la medesima cosa e che la conoscenza avviene per somiglianza. Sembra di poterne desumere che anche l'anima, ovvero il pensiero, è costituito da una mescolanza dei due principî opposti, e che perciò è in grado di conoscere le varie realtà, costituite dalla medesima mescolanza.

Infine quello che doveva essere il frammento conclusivo del poema dice:

In questo modo secondo opinione queste cose sono nate e sono ora ed in seguito a partire da questo cresceranno e finiranno; a ciascuna di queste gli uomini hanno posto un nome ed hanno fatto segno (fr 19 DK).

Ciò sembra confermare che l'esposizione fatta riguarda ciò che gli uomini opinano, ossia non la vera realtà, ma il mondo delle apparenze sensibili. Al tempo stesso la dea ribadisce che si tratta della spiegazione il più verosimile possibile dell'origine e della natura di tali apparenze, e quindi anche della denominazione che gli uomini hanno dato loro. Sembra insomma che nella seconda parte del suo poema Parmenide abbia inteso offrirci anche quella che in seguito sarebbe stata chiamata una fisica, la migliore fisica possibile, benché fosse convinto del carattere puramente illusorio delle apparenze sensibili.

5. *L'eredità di Parmenide.*

La dottrina di Parmenide esercitò un'influenza enorme su tutta la filosofia antica. I suoi discepoli, cioè Zenone di Elea e Melisso di Samo, lasciarono completamente cadere la seconda parte del poema, cioè rinunciarono a proporre una teoria della natura, e interpretarono la prima parte come ammissione di un essere che è essenzialmente uno e immutabile. Zenone si impegnò, con i suoi famosi argomenti per assurdo, nella confutazione della molteplicità e del divenire, perciò fu considerato da Platone e da Aristotele come il fondatore della dialettica; Melisso invece interpretò l'essere come un'unica massa di materia e di conseguenza lo concepì come infinito anche nello spazio, perciò fu giudicato da Aristotele un pensatore grossolano.

In misura non minore furono influenzati da Parmenide gli altri filo-

sofi della natura, cioè Empedocle, Anassagora e gli atomisti (Leucippo e Democrito), i quali posero alla base di tutte le cose delle realtà permanenti (rispettivamente i quattro elementi, i «semi» di tutte le cose e gli atomi), ancorché molteplici. Gli atomisti inoltre riprodussero, nell'opposizione di pieno e vuoto, l'opposizione parmenidea di essere e non essere. La dottrina di Parmenide fu poi interamente contestata dal sofista Gorgia, il quale negò che l'essere sia, che sia pensabile e che sia comunicabile, con vari argomenti, tra i quali spicca quello secondo cui l'essere, essendo unicamente identico a se stesso, non ha nulla più del non essere, che pure è identico a se stesso, e perciò non si può dire che sia, sia pensabile e sia comunicabile più del non essere.

Il riferimento a Parmenide è centrale in Platone, che lo definì «venerando e terribile» (*Teeteto*, 183 E), gli intitolò il dialogo omonimo, dove peraltro lo considerò soprattutto come sostenitore dell'Uno, e lo confutò nel *Sofista*, presentando la sua critica a Parmenide come una specie di parricidio. Tale critica consistette nel porre, accanto all'essere, anche il non essere, inteso però non come non essere assoluto (alla maniera del vuoto, sostenuto dagli atomisti), bensì come un «diverso» che, insieme con l'«identico», appartiene a ogni essere. In tal modo Platone aprì la via alla critica di Aristotele, che accusò Parmenide di avere concepito l'essere in un senso solo, cioè come univoco, e gli oppose la propria concezione dell'essere detto in molti sensi, cioè plurivoco (*Fisica*, I, 2-3).

Nella filosofia moderna e contemporanea Parmenide, per aver detto che l'essere è identico a se stesso, è stato considerato come lo scopritore del cosiddetto principio di identità, secondo il quale ciascun ente è identico a se stesso, e per aver detto che l'essere non può non essere, come lo scopritore del principio di non contraddizione. In realtà quest'ultimo principio, formulato da Platone e da Aristotele, dice semplicemente che ciascun ente non può avere contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto caratteri opposti. L'interpretazione moderna più appropriata resta forse quella di Hegel, secondo cui Parmenide, per aver assunto come oggetto della filosofia l'essere, che è il primo tra tutti i concetti, fu il vero iniziatore della filosofia occidentale. Hegel tuttavia fece propria anche la critica di Gorgia, osservando che l'essere, essendo semplicemente identico a se stesso, cioè del tutto indeterminato, non ha nulla più del non essere, e dunque si risolve in quest'ultimo, dando luogo al divenire. Più recentemente Parmenide è stato valorizzato da Heidegger, il quale nell'*Introduzione alla metafisica* ha interpretato l'identità di essere e pensiero, affermata dal filosofo di Elea, come apertura dell'essere al pensiero, e dunque come verità (*alētheia*) nel

senso originario di non-occultezza, una verità che precede la forma logica della proposizione e tutto il pensiero rappresentativo che su questa si fonda.

Orientamento bibliografico.

Le traduzioni dei frammenti di Parmenide sono dell'autore.

Testi e altre traduzioni:

AUBENQUE, P. (a cura di), *Etudes sur Parmenide*, 2 voll., Paris 1987.

COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides*, testo critico con introduzione, traduzione e commento, Assen 1986.

DIELS, H. e KRANZ, W., *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Berlin 1952, 6^a ed. (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981).

LAMI, A. (a cura di), *I Presocratici, Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.

MANSFELD, J. e VON STEUBEN, H. (a cura di), *Parmenides über das Sein*, con testo a fronte e con un saggio introduttivo, Stuttgart 1981.

PARMENIDE, *A Text with Translation, Commentary and Critical Essay*, a cura di L. Taran, Princeton 1965.

ID., *Fragments, A Text and Translation*, a cura di D. Gallop, Toronto 1984.

ID., *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, Milano 1999.

ID., *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, presentazione, traduzione e note di G. Reale, con saggio introduttivo e commentario filosofico di L. Rugiu, Milano 1991.

ID., *Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être*, a cura di B. Cassin, Paris 1998.

ID., *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento di M. Untersteiner, Firenze 1967.

Studi citati nell'edizione francese:

ALLEN, R. E. e FURLEY, D. J.

1975 *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II, London.

BARNES, J.

1982 *The Presocratic Philosophers*, London, 2^a ed.

BEAUFRET, J.

1955 *Le poème de Parménide*, Paris.

CASERTANO, G.

1989 *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli.

CONCHE, M.

1996 *Parménide. Le poème: Fragments*, Paris.

CORDERO, N.-L.

- 1984 *Les deux chemins de Parménide*, ed. critica, traduzione, studi e bibliografia, Bruxelles.

CORNFORD, F. M.

- 1964 *Plato and Parmenides. Parmenides' "Way of Truth" and Plato's "Parmenides"*, London, 5^a ed.

COULOUBARITSIS, L.

- 1986 *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles.

DUMONT, J.-P.

- 1988 *Les Présocratiques*, Paris.

GIGANTE, M.

- 1964 *Parmenide Uliade*, in «La parola del passato», n. 19, pp. 450-52.

GUTHRIE, W. K. C.

- 1965 *A History of Greek Philosophy, II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge Mass.

HEIDEGGER, M.

- 1953 *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1966).

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M.

- 1983 *The Presocratic Philosophers*, Cambridge Mass.

MOURELATOS, A. P. D.

- 1970 *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven Conn. - London.

OWEN, G. E. L.

- 1960 *Eleatic questions*, in «The Classical Quarterly», n. 10, pp. 84-102.

REINHARDT, K.

- 1916 *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn.

VERDENIUS, W. J.

- 1964 *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Amsterdam.

Aggiornamenti e integrazioni:

CALOGERO, G.

- 1977 *Studi sull'eleatismo*, Firenze.

CAPIZZI, A.

- 1975 *Introduzione a Parmenide*, Bari.

- 1978 *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Napoli.

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

- 2002 *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

COLLI, G.

- 2003 *Gorgia e Parmenide*, Milano.

CURD, P.

- 1998 *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton.

GÜNTHER, H.-C.

1998 *Aletheia und Doxa: das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Berlin.

2001 *Grundfragen des griechischen Denkens: Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland*, Würzburg.

IMBRAGUGLIA, G.

1974 *L'ordinamento assiomatico nei frammenti parmenidei*, Milano.

LESZL, W.

1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

LONG, A.

1999 (a cura di), *The Cambridge Companion to early Greek Philosophy*, Cambridge Mass.

POPPER, K.

1998 *The World of Parmenides*, London - New York (trad. it. *Il mondo di Parmenide*, Casale Monferrato 1998).

WIESNER, J.

1996 *Parmenides. Der Beginn der Aletheia: Untersuchungen zu B₂, B₃, B₆*, Berlin - New York.

ZEGTMEIERN, E.

1997 *Zeit und Existenz: parmenideische Meditationen*, Tübingen.

► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; La dimostrazione e l'idea di scienza; L'essere e le regioni dell'essere; Retorica.

Vol. II Anassagora; Sofistica; Zenone di Elea.

JACQUES BRUNSCHWIG

Pirrone

Come Socrate, anche Pirrone (365 ca. - 275 a. C.) non scrisse nulla, ma ciononostante giocò un ruolo fondamentale nella storia della filosofia per la sua personalità singolare, il suo modo originale di vivere, la sua parola elettrizzante. Pirrone esercitava su quanti venivano a contatto con la sua figura o il suo pensiero un'influenza che si è trasmessa, attraverso le loro testimonianze più o meno stilizzate, sulle generazioni successive. Del resto fu lui a dare il nome al pirronismo, un termine destinato a indicare lo scetticismo in generale fino ai tempi moderni. In gran parte, questa fortuna gli deriva probabilmente dal fatto che la principale presentazione degli argomenti scettici conservatisi, quella di Sesto Empirico (II sec. d. C.), lo eleggeva a modello (tanto che una delle opere di Sesto si chiama per l'appunto *Schizzi pirroniani*); e Sesto s'inscrive in una tradizione più antica, quella di Enesidemo (I sec. a. C.), a sua volta autore di *Discorsi pirroniani*.

La collocazione storica di Pirrone facilitava questa equazione tra «pirronismo» e scetticismo. Egli si trova infatti al centro di una svolta della storia della filosofia e della storia in generale. Con il suo maestro e amico Anassarco, aveva seguito nella sua campagna orientale Alessandro Magno, di cui Aristotele era stato precettore. E, più giovane di Aristotele di una ventina d'anni, precedeva di una generazione Epicuro e Zenone di Cizio, i fondatori delle nuove scuole filosofiche dell'età «ellenistica», un'età che si fa appunto iniziare con i decessi, avvenuti a qualche mese di distanza, di Aristotele e di Alessandro (ca. 323-322 a. C.). Anche prima di allora non erano certo mancate voci critiche impegnate a palesare le insufficienze del sapere umano; ma i successi delle scienze, in particolare della matematica, avevano permesso ai filosofi, quando s'interrogavano sul sapere, di concentrarsi sui problemi della sua natura, della sua genesi, dei suoi strumenti, delle sue strutture di ricerca e di esposizione, piuttosto che sulle questioni riguardanti la sua esistenza o la sua possibilità. L'epoca ellenistica, invece, vede i filosofi, e in particolare gli Epicurei e gli Stoici, improvvisamente impegnati nel

problema vitale di stabilire che il sapere è possibile, e che il nostro accesso cognitivo al mondo si fonda su una base infallibile che essi definiscono «criterio di verità» e che si sforzano d'identificare e di descrivere in modo tale che possa assolvere questo compito. Tale preoccupazione, che appare nuova, lascia supporre che nel frattempo fosse stata lanciata una sfida inedita e radicale mirante a negare o a mettere in dubbio la possibilità stessa del sapere. E se andiamo alla ricerca di chi possa aver lanciato questa sfida, Pirrone, a quel tempo, con la reputazione di cui godeva, figura come il candidato ideale.

Questa storia, però, è forse troppo bella per essere vera. Senza spingere la logica dello scetticismo agli estremi di Teodosio – un medico del II secolo d. C. per il quale, essendo il movimento del pensiero altrui inapprensibile, «non conosceremo mai la disposizione mentale di Pirrone; non conoscendola, non potremo neppure venir detti pirroniani» [T 41, ed. it. p. 100] – bisogna ammettere che la figura di Pirrone è avvolta in una profonda oscurità. Il suo pensiero è stato oggetto di numerosi ma non poco divergenti tentativi di ricostruzione. Le testimonianze che lo riguardano (e che sono state raccolte per la prima volta solo nel 1981) provengono per la maggior parte dal nono libro delle *Vite e opinioni dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio (III sec. d. C.). Tale materiale contiene indicazioni biografiche su Pirrone e sui suoi allievi (il più celebre, Timone, era un filosofo e poeta satirico di cui si sono conservati numerosi frammenti), sulla sua condotta di vita e sull'impressione che suscitava in chi lo frequentava; vi si trova anche una gran quantità, che a noi pare eccessiva, di aneddoti spesso pungenti, a volte stupefacenti, sempre significativi, la cui attendibilità storica va evidentemente esaminata con cautela.

Queste testimonianze lasciano intravedere anche l'inizio di uno scarto tra due immagini di Pirrone che corrispondono a due immagini dello scetticismo che si fronteggeranno per molto tempo. Secondo una delle due versioni, Pirrone, indifferente agli altri come a se stesso, non curandosi dei pericoli e non tenendo in alcuna considerazione le informazioni dei sensi e delle credenze quotidiane che guidano ordinariamente la condotta umana, si comportava in modo stravagante. Tale immagine ha potuto dare consistenza all'ipotesi che egli avesse subito l'influenza dei «gimnosofisti» («saggi nudi») indiani, fachiri di cui aveva probabilmente ammirato le imprese sul posto; ed è l'immagine che prefigura quello che è stato definito come «scetticismo rustico», che nega ogni credenza, anche la più banale. Secondo l'altra versione, ugualmente presente nella tradizione, Pirrone era un uomo di campagna che viveva con la sorella e i suoi animali, un uomo modesto, tranquillo, relativamente

conformista, impegnato a badare ai propri affari e rispettato dai concittadini; questa seconda immagine preannuncia la variante «urbana» dello scetticismo, che si vieta un solo tipo specifico di credenze (*dogmata*): quelle sostenute dai filosofi e dai sapienti «dogmatici», convinti di conoscere la vera natura delle cose, il lato nascosto dei fenomeni. Non è impossibile che queste due immagini abbiano una radice comune proprio in Pirrone, e che esprimano il conflitto tra un suo desiderio profondo e la consapevolezza che egli aveva delle difficoltà di realizzarlo. Un bell'aneddoto narra che un giorno Pirrone, aggredito da un cane, fuggì, e che quando gli si rimproverò di aver violato i suoi principi di indifferenza, rispose che era difficile «trovar scampo dall'uomo» [T 15 B, ed. it. p. 87], il che significa che questo era allo stesso tempo ciò che tentava di fare e ciò che si doveva perdonargli di non riuscire sempre a fare.

Sembra comunque assodato che lo scopo di Pirrone fosse trovare, per se stesso e per gli altri, una ricetta infallibile per la felicità, da ottenersi grazie all'adozione di un atteggiamento di indifferenza (*adiaphoria*) nei riguardi dei valori convenzionali. Anche se è vero che nell'Antichità alcuni avrebbero interpretato questa indifferenza come «insensibilità» totale (*apatheia*: versione «rustica» dell'etica pirroniana), e altri invece come «dolcezza» (*praotēs*: è il versante «urbano»), il fine da raggiungere con questi diversi mezzi rimane lo stesso, ed è di ordine etico. E una guida per la vita che Timone vede nel suo maestro quando lo incensa e gli chiede il segreto della sua tranquillità sovrumana; ed è unicamente come moralista, uno dei più imperturbabili che siano esistiti rispetto a ciò che gli uomini considerano come bene e male, che Cicerone lo dipinge.

Il problema posto dalla ricostruzione necessariamente congetturale del pensiero di Pirrone è sapere se, tra i mezzi che Pirrone mette al servizio del suo fine etico, sia da annoverarsi un'argomentazione propriamente scettica nel senso tradizionale del termine, vale a dire una critica della possibilità di sapere e uno sviluppo sistematico degli argomenti e delle esperienze capaci di produrre e raccomandare ciò che gli Scettici posteriori chiameranno *epochē*, che significa «sospensione del giudizio», ed esprime l'impossibilità o il rifiuto di scegliere tra l'affermazione e la negazione di qualunque enunciato.

È vero che lo stretto intreccio tra il progetto di felicità di Pirrone e la sua critica delle nostre facoltà conoscitive sembra garantito da un testo che tutti gli studiosi di Pirrone ritengono fondamentale per il suo carattere sintetico, per il suo contenuto filosofico e perché proviene, pur con la mediazione di due intermediari, da Timone. Troppo lungo per poter essere citato qui integralmente, esso è articolato in modo così chia-

ro che un riassunto, accompagnato da brevi commenti, non lo deformerà troppo.

Per essere felici, diceva Timone, bisogna considerare tre questioni: 1) qual è la natura delle cose; 2) quale deve essere la nostra disposizione verso di esse; 3) quale beneficio ricaveremo da questo atteggiamento [T 53, ed. it. p. 104]. L'ordine di enumerazione dei tre punti è già di per sé sorprendente: uno scettico del modello che diventerà tradizionale si vieterebbe di interrogarsi sulla «natura delle cose» prima di essersi domandato se abbiamo i mezzi per conoscerla; e se è fedele al principio dell'*epochē*, si asterrà accuratamente dal pronunciarsi su di essa, fosse soltanto per dire che è inconoscibile (secondo Sesto, per esempio, una tale affermazione «meta-dogmatica» è estranea a un autentico scetticismo).

Eppure, alla prima domanda Pirrone dà una risposta originale, che si legge nella sola frase del testo che gli sia espressamente attribuita da Timone. La risposta è che le «cose» sono senza differenze, senza stabilità, indiscriminate, e questo sembra implicare che siamo noi a introdurre tra di esse le distinzioni che a noi sembrano distinguerle (ad esempio tra le buone e le cattive, forse anche tra le bianche e le nere, e in generale tra tutte quelle che noi descriviamo «in un modo piuttosto che in un altro»). Il seguito del testo afferma, stranamente, che «perciò né le nostre sensazioni né le nostre opinioni sono vere o false». A meno di non modificare il testo per rovesciare la connessione logica tra i due enunciati – vale a dire per fare della fallibilità dei nostri mezzi cognitivi la causa, e non la conseguenza, dell'indeterminatezza delle cose (correzione proposta da alcuni studiosi, e non dei minori) – il senso dell'affermazione sembra indicare che le nostre sensazioni e le nostre opinioni, essendo esse stesse in qualche modo «cose», soffrono della stessa indeterminatezza delle cose in generale; il che significa, nel loro caso, che esse non dicono né sempre il vero né sempre il falso. Ora, la grammatica del testo suggerisce che questa conseguenza è tratta non da Pirrone, ma da Timone. Si potrebbe concludere quindi che il pensiero di Pirrone sia stato piegato nel senso di una critica della conoscenza dall'intervento di Timone, un discepolo indubbiamente meno privo di personalità filosofica di quanto non si sia talvolta pensato, e il cui interesse per questi problemi, fortemente dibattuti dalla sua generazione, sono altrove ben attestati.

Il secondo punto del programma di Pirrone, stando a Timone, riguarda l'atteggiamento da tenere nei confronti di queste «cose» che la loro natura non differenzia. L'«indifferenza» del saggio è la conseguenza dell'«indifferenziazione» delle cose: la risposta giusta è trattare le cose

per quello che sono, ed essere così «senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse» in un senso piuttosto che in un altro. La traduzione verbale di questo atteggiamento è dire di ogni cosa che «è non più che non è», o (se è per forza necessario dirne qualcosa) ritrattare subito, dicendo che «è e non è», oppure che «né è, né non è».

Nel livellamento (né scelta né rifiuto) del suo atteggiamento pratico nei confronti delle cose, e nell'equilibrio (né affermazione né negazione) del suo discorso su di esse, l'uomo troverà – e questo è il terzo punto del programma pirroniano – il beneficio della sua ascesi. Per descriverlo Timone adotta due termini: il discepolo di Pirrone conseguirà subito l'*aphasia*, cioè il mutismo, o per lo meno l'astensione da ogni impiego assertorio del linguaggio; poi l'*ataraxia*, cioè l'assenza totale del turbamento e dell'inquietudine che causano l'infelicità dell'uomo. L'ordine in cui i due termini si presentano suggerisce che il modo di esprimersi pirroniano sia solo una tappa del cammino che conduce al modo di vivere pirroniano.

Questa analisi di una testimonianza chiave, che lascia ovviamente la porta aperta alla discussione, avrebbe per effetto, se fosse giustificata, quello di ampliare ancor più la distanza che gli storici moderni hanno spesso voluto evidenziare tra Pirrone e i «Pirroniani» che a lui si sono richiamati. La riservatezza del saggio e taciturno compagno di Alessandro, spettatore enigmatico della sua favolosa impresa, ma isolato dagli altri filosofi per il suo rifiuto di scrivere, per la sua indifferenza alle tumultuose vicende delle scuole ateniesi per il suo spregio delle regole del gioco dialettico, è in aperto contrasto con la bramosia di discutere di Seto, che stipò in voluminosi scritti l'arsenale accumulatosi nel corso dei secoli contro i «professori», i sapienti e i filosofi «dogmatici» di ogni rima. Del resto, non è curioso che i principali obiettivi polemici di Seto, gli Stoici, fossero filosofi di gran lunga più giovani di Pirrone?

Forse dunque Pirrone non fu il primo dei Pirroniani; forse il suo nome è stato prestato al «pirronismo» in base a una leggenda più o meno artificiale. Ma devono esserci state in lui, come in Socrate, la materia e l'occasione per il nascere di una simile leggenda. Se si fosse conservata unicamente la testimonianza di Timone, di questo spirito sarcastico e pungente dalle cui critiche solo Pirrone trovava scampo, dovremmo comunque riconoscere a quest'ultimo un carisma eccezionale; di fatto Diogene Laerzio riferisce che egli ebbe molti «discepoli» (sempre che si possa applicare questa parola ai seguaci di un maestro che non insegnava nulla), che si sforzavano di rivaleggiare con lui nel disprezzo della vana agitazione degli uomini, e che raccontavano ai loro allievi, incuriositi dalla reputazione di Pirrone, ciò che avevano potuto cogliere della sua

personalità. È stato probabilmente in questo modo, passo dopo passo – in un primo momento di bocca in bocca – che si è forgiato il mito di Pirrone, un mito che ha finito per fare di lui, per secoli fino ai giorni nostri, il silenzioso eroe greco del non sapere.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

PIRRONE, *Testimonianze*, a cura di F. Decleva Caizzi, Napoli 1981.

Testi e altre traduzioni:

DIogene LAERZIO, *Vite e opinioni dei filosofi illustri IX*, a cura di M. Gigante, 2 voll., Roma-Bari 1983.

SESTO EMPIRICO, *Contro i fisici, Contro i moralisti*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1990.
ID., *Contro i logici*, a cura di A. Russo, Bari 1972.

ID., *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Bari 1978.

TIMONE DI FLIUNTE, *Silli*, a cura di M. Di Marco, Roma 1989.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

AUSLAND, H. W.

1989 *On the moral origin of Pyrronian philosophy*, in «Elenchos», X, pp. 359-434.

BETT, R.

1994 *Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic, and its credibility*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XII, pp. 137-81.

BROCHARD, V.

1887 *Les Sceptiques grecs*, Paris, nuove edd. 1923 e 1981.

BRUNSCHWIG, J.

1994 *Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho*, in Id., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge Mass., pp. 190-211.

CONCHE, M.

1994 *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris.

DAL PRA, M.

1989 *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, 3^a ed.

GIANNANTONI, G.

1981 (a cura di), *Lo scetticismo antico*, 2 voll., Napoli.

HANKINSON, J.

1995 *The Sceptics*, London - New York.

LONG, A. A.

1978 *Timon of Phlius: Pyrrhonist and satirist*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXIV, pp. 68-91.

ROBIN, L.

1944 *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris.

STOPPER, M. R.

1983 *Schizzi pirroniani*, in «Phronesis», XXVIII, pp. 265-97.

Aggiornamenti e integrazioni:

BETT, R.

1994 *What did Pyrrho think about "The Nature of the Divine and the Good"*, in «Phronesis», XXXIX, pp. 303-37.

2000 *Pyrrho, his Antecedents, his Legacy*, Oxford.

BRUNSCHWIG, J.

1997 *L'Aphasie pyrrhonienne*, in C. Lévy e L. Pernot (a cura di), *Dire l'évidence*, Paris-Montréal.

CHIESARA, M. L.

2003 *Storia dello scetticismo antico*, Torino.

DECLEVA CAIZZI, F.

1984 *Pirrone e Democrito - gli atomi: un mito?*, in «Elenchos», V, pp. 5-23.

1996 *Pirrone, pirroniani, pirronismo*, in W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli e L. Orrelli (a cura di), *Fragmentsummlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen.

WŁODARCZYK, M.

2000 *Pyrrhonian Inquiry*, Cambridge Mass.

► *Contributi affini.*

Vol. I L'etica.

Vol. II Accademia; Scetticismo.

JULIA ANNAS

Platone

Platone di Atene (429-347) discendeva da una ricca e insigne famiglia: uno dei suoi avi per parte materna era il grande legislatore Solone. Come molte altre famiglie, anche la sua si trovò divisa dalle disastrose conseguenze politiche della guerra del Peloponneso: il marito di sua madre, Pirilampe, era amico di Pericle e partigiano della democrazia al punto da chiamare suo figlio Demos; ma due dei suoi zii, Crizia e Carmide, si unirono al gruppo dei Trenta Tiranni, tristemente noti per il loro regime reazionario, antidemocratico e incurante delle leggi. Probabilmente Platone crebbe pensando che un giorno avrebbe ricoperto un ruolo di prestigio nella vita politica di Atene, ma per quanto ne sappiamo questo non accadde, né sotto i Trenta Tiranni, né con la restaurazione della democrazia.

A un certo punto della sua vita, egli decise di dedicare la propria esistenza alla filosofia e prese due decisioni che lo allontanarono radicalmente dal contesto familiare e politico da cui proveniva. Innanzitutto rifiutò di sposarsi, nonostante procreare figli e futuri cittadini fosse considerato un dovere nei confronti della famiglia e del clan (a tal fine le scelte sessuali di ciascuno erano irrilevanti, quindi non possiamo attribuire questo rifiuto all'omosessualità che sembra trasparire da molti scritti platonici). Poi fondò una scuola filosofica, chiamata Accademia dal nome del ginnasio pubblico in cui si tenevano i corsi e le discussioni. Questa istituzione, per molti versi una novità nel mondo greco, divenne ben presto celebre e attirò numerosi studenti, il più famoso dei quali fu Aristotele. Non disponiamo praticamente di alcuna testimonianza riguardo all'organizzazione interna della scuola; ma la creazione stessa di questa nuova istituzione, che rispetto all'attività pubblica dei Sofisti appariva chiusa in se stessa e «accademica», segna una svolta importante nella storia della filosofia. Da allora in avanti, infatti, le scuole filosofiche si sarebbero distinte le une dalle altre per la diversità delle dottrine, delle metodologie e delle argomentazioni proposte.

Per un'ironia della storia, ciò che spinse Platone a questo importan-

te passo fu l'influenza del suo concittadino Socrate (469-399), un uomo che non aveva scritto nulla, né aveva fondato alcuna scuola vera e propria. Ma Socrate era stato un personaggio carismatico. Di origine modesta, verso la fine della vita fu ridotto in povertà dal suo amore per l'attività filosofica; da giovane però aveva militato come oplita, cioè come soldato dotato di armatura pesante, e questo indica che era stato benestante. Di fatto, Socrate aveva attirato un gran numero di discepoli, ai cui occhi egli incarnava la figura ideale del filosofo. Molti di essi lo misero in scena come protagonista dei loro dialoghi: il primato di cui godettero poi quelli di Platone non deve farci perdere di vista i diversi scrittori e filosofi che rivendicarono in Socrate l'ispiratore e il simbolo del loro pensiero. Platone infatti non fu il solo a considerarlo come il «santo patrono» delle idee difese nei suoi scritti: i Cinici, di tendenza ascetica, i Cirenaici, edonisti, gli Stoici e gli Scettici fecero lo stesso. La profonda influenza che Socrate esercitò su Platone emerge con chiarezza già dalla forma della maggior parte delle sue opere, che sono costruite come dialoghi tra Socrate e altri interlocutori anche quando, per esempio in alcuni degli ultimi scritti, tale forma dialogica è decisamente poco appropriata e il ruolo reale di Socrate risulta più limitato. Vi è un altro fatto che indubbiamente influenzò Platone: egli non poté mai dimenticare che la democrazia appena ristabilita aveva condannato a morte Socrate per avere «introdotto nuove divinità e corrotto i giovani», un'accusa vaga ma sediziosa. Si è sempre sospettato infatti che alla base di questa persecuzione vi fossero delle motivazioni politiche, dal momento che Socrate era stato molto legato ad alcuni uomini politici che durante gli ultimi anni della guerra del Peloponneso avevano distrutto la democrazia. In ogni caso, è certo che tale avvenimento indusse Platone a dedicare buona parte della propria attività a difendere la memoria di Socrate.

Le antiche biografie su Platone tendono a colmare con dettagli romanzati gli spazi vuoti del resoconto qui appena abbozzato di una vita dedicata all'insegnamento della filosofia e svoltasi principalmente ad Atene. Molte di esse, per esempio, gli attribuiscono grandi viaggi, ma uno studio attento delle *Vite* e delle fonti ci induce a sospendere il giudizio sulla maggior parte delle informazioni ivi riportate, perché molti dettagli furono confezionati appositamente in funzione dei vari aspetti dei dialoghi. Nelle *Leggi*, per esempio, Platone discute dell'arte egizia e del suo elevato livello di stilizzazione (656-657), e così i biografi antichi parlano di un suo viaggio in Egitto. Possiamo ammettere che questo viaggio abbia realmente avuto luogo, e che esso spieghi il passo delle *Leggi* in questione, ma si può altrettanto legittimamente supporre che si trat-

ti di un esempio della generale inclinazione ad attribuire all'uno o all'altro elemento dell'opera platonica una ragione biografica.

Fanno parte di questa biografia ricostruita anche alcune Lettere di data incerta attribuite a Platone; esse si iscrivono in un genere letterario riconosciuto, ed è quindi probabile che inizialmente non intendessero ingannare, cioè passare per autografe. Una di esse, la settima, contiene un resoconto dei rapporti di Platone con Dioniso II di Siracusa e con Dionne, un suo parente, che molti storici hanno riconosciuto come autentico e inteso come il racconto di un avvenimento storico reale che sarebbe stato alla base degli scritti politici di Platone, e in particolare della *Repubblica*. Questo è sicuramente azzardato: l'autenticità della «Settima lettera» rimane controversa, e molti la considerano una finzione storica destinata piuttosto a fornire chiarimenti sulla genesi della *Repubblica*.

La tendenza a spiegare Platone ricorrendo al contesto «biografico» è stata particolarmente viva nel xx secolo. In origine, essa era influenzata dal costante desiderio di scoprire finalmente un elemento che fornisse un'espressione o spiegazione semplice e diretta di ciò che Platone pensava riguardo a un determinato tema. Platone, infatti, si differenzia radicalmente dalla gran parte degli altri filosofi perché, disdegnando deliberatamente la forma ordinaria del trattato filosofico in prosa, e scegliendo di utilizzare il dialogo senza mai comparirvi in prima persona, introdusse una certa distanza tra sé e tutto ciò che viene detto in ciascuna delle sue opere. In parte, quindi, il desiderio di possedere una Vita e delle Lettere di Platone nasce senza dubbio dalla frustrazione che molti lettori provano di fronte a questo distacco.

È probabile che, all'interno dell'Accademia, Platone proponesse un insegnamento orale, e si sa anche che tenne una conferenza pubblica «Sul Bene», senza ottenere peraltro grande successo; le sue uniche opere scritte, comunque, sono dialoghi. A partire dal xix secolo, sono stati dedicati non pochi sforzi a stabilirne la cronologia, ma, a dispetto anche di numerose analisi recenti che si sono valse dell'aiuto dell'informatica, nessun criterio stilistico ha permesso di determinarne con precisione l'ordine. Si è potuto tuttavia raggiungere un generale accordo riguardo all'esistenza di tre grandi gruppi di dialoghi:

- 1) i dialoghi «socratici», brevi, in cui Socrate è il protagonista e interroga i suoi interlocutori, ma non propone a sua volta alcuna tesi filosofica;
- 2) i dialoghi «di mezzo», in particolare il *Fedone*, la *Repubblica* e il *Simposio*, contraddistinti dalla presenza di grandi e ambiziosi schemi metafisici;

- 3) i dialoghi «tardi», dove il dialogo è solo una forma espositiva: Socrate perde il suo ruolo da protagonista e Platone tratta i problemi filosofici in maniera più dettagliata, più «professionale», prendendo in serio esame le opinioni degli altri filosofi.

Alcuni dialoghi sono difficili da collocare: a giudicare dai rimandi interni, ad esempio, il *Teeteto* e l'*Eutidemo* sembrano posteriori alla *Repubblica*, anche se entrambi riprendono la forma dei dialoghi «socratici» e discutono del metodo di Socrate; d'altra parte, il *Timeo* e il *Crizia*, il dialogo incompiuto che lo accompagna, appartengono al gruppo della *Repubblica* dal punto di vista del tema trattato, ma, quanto allo stile, si avvicinano a dialoghi più tardi come le *Leggi*. Il fatto è che Platone era uno scrittore abile e pieno di risorse, e ciò significa che la cronologia dei suoi lavori non può essere cronologicamente stabilita in base a semplici criteri stilistici.

I dialoghi non sono soltanto di una stupefacente varietà, sono anche più aperti all'interpretazione di quanto lo sia la maggior parte delle opere filosofiche antiche. Fin dall'Antichità, si discute innanzi tutto per stabilire se Platone abbia mai esposto una qualche dottrina positiva sistematica. Con Arcesilao (315-240), che fu poi alla guida dell'Accademia, iniziò un periodo durante il quale si pensava che l'eredità filosofica di Platone non fossero delle dottrine, ma un preciso metodo di discussione e di argomentazione. Questa lettura «scettica» (da un termine greco che significa «esaminare») attribuiva grande importanza al *Teeteto*, il dialogo in cui Socrate si paragona a una levatrice sterile che estrae le idee filosofiche dagli altri e le sottopone a critica senza avanzarne alcuna in prima persona. Secondo questa concezione, il filosofo può presentare delle tesi, e Socrate infatti lo fa con decisione, ma queste tesi non sono proposte per essere sostenute, né costituiscono la base di un'ulteriore argomentazione; l'impulso filosofico consiste piuttosto nel «seguire l'argomento là dove conduce» e nel distruggere le false opinioni degli altri, come fa Socrate, non nel proporre un sistema personale.

Detto questo, se pure rende conto in modo appropriato dei dialoghi «socratici» e del *Teeteto*, la lettura «scettica» di Platone non appare più così pertinente se si considerano le più decise affermazioni positive che si trovano, ad esempio, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Si può sostenere naturalmente che esse siano proposte come semplici posizioni da discutere; ma fin dall'Antichità questa lettura ha dovuto competere con la lettura «dogmatica», secondo la quale i dialoghi presentano in modo sparso gli elementi di una dottrina che il lettore è invitato a raggruppare in un insieme sistematico. Storicamente, la lettura dogmatica è stata

di gran lunga la più diffusa e la maggior parte delle discussioni sul pensiero di Platone è consistita nel domandarsi non se fosse giusto organizzarlo in un sistema, ma come si sarebbe dovuto farlo. Così, nel I secolo a. C., Ario Didimo sostiene che «Platone ha molte voci, non, come alcuni pensano, molte dottrine» (Stobeo, *Eclogae*, 2.55.5-6). Ma anche la lettura dogmatica di Platone si scontra con numerose difficoltà, tra cui la natura diversa e non sistematica dei dialoghi, le contraddizioni che sussistono tra alcuni di essi, e il ruolo mutevole attribuito a Socrate. Secondo la maggior parte degli interpreti del XX secolo, ciò si spiega supponendo che il pensiero di Platone abbia subito un'evoluzione di natura dottrinale: nei primi dialoghi egli avrebbe riprodotto il pensiero del Socrate storico, mentre nei dialoghi di mezzo, e in quelli composti al termine della vita, avrebbe sviluppato idee sue proprie.

Come è ormai evidente, non esiste un modo incontestabile di presentare il pensiero di Platone. Per certi aspetti, esso invita il lettore ad avviare sulle questioni filosofiche una ricerca senza preconcetti; per altri, gli propone teorie pienamente compiute. Certo, queste teorie possono essere intese come posizioni da discutere; ma rimane il fatto che alcune di esse sono sufficientemente importanti da caratterizzare come specificamente «platoniche» un buon numero di concezioni. Qualunque breve introduzione a Platone corre il rischio di tralasciare uno dei due aspetti: l'enfasi posta sulla ricerca e la discussione incessanti, o l'importanza di adottare determinate posizioni e di rifiutarne altre. Nelle pagine che seguono, anziché presentare le idee di Platone come un corpo di dottrine compiuto, o al contrario elencare le problematiche discusse senza sistematizzarne le conclusioni, mi concentrerò su alcuni temi preminenti e sulla loro evoluzione negli scritti di Platone.

L'opera di Platone ruota attorno a due temi ricorrenti: da una parte, la conoscenza e le condizioni che la rendono possibile (insieme alla natura metafisica di ciò che è conosciuto); dall'altra, l'importanza della moralità per la vita migliore e le condizioni necessarie alla sua realizzazione all'interno della città. Esaminerò i due temi in quest'ordine, cercando di mettere insieme e di chiarire le une con le altre un certo numero di questioni che sono al centro del pensiero platonico. Questo approccio è sicuramente selettivo, e omette argomenti interessanti – ad esempio la concezione platonica dell'*eros*, le differenti posizioni sull'arte, così come le tesi sull'anima e sulla vita dopo la morte. Ma nel caso di Platone, più che nel caso degli altri filosofi, elencare i soggetti trattati significherebbe mancare l'essenziale della sua attività come filosofo, che invece può essere posta maggiormente in luce da una discussione incentrata su un numero di temi circoscritto.

Nei primi dialoghi, Socrate si dedica all'incessante ricerca della conoscenza. Egli suppone che i suoi interlocutori la possiedano ma, interrogandoli, scopre che non è così. Talvolta, è evidente che questa supposizione è insincera, e ne segue una piccola commedia (spesso crudele) a spese dell'interlocutore. Ciò che immediatamente colpisce è che Socrate non è intaccato dal moderno dubbio epistemologico che mette in questione la conoscenza ordinaria: egli sostiene senza esitazione di avere conoscenza di una serie di cose comuni, ma il suo sapere appare senza rapporto con la forma di conoscenza di cui va in cerca e che spesso chiama *sophia*, «sapienza». Quando si dichiara ignorante, è precisamente di questo tipo di conoscenza che si proclama in difetto, di modo che non c'è contraddizione tra la sua professione d'ignoranza e la sua pretesa di possedere un sapere di tipo ordinario. Nondimeno, questo crea una strana situazione, in cui coesistono due criteri di conoscenza, uno per la conoscenza comune e l'altro per una conoscenza di livello superiore.

La sapienza non è uno stato di meditazione sublime. Coloro che la possiedono, secondo Socrate, sono semplici artigiani: calzolai, tessitori, lavoratori normali che gli si rimprovera d'introdurre senza sosta nella discussione. Come paradigma di conoscenza, dunque, Socrate indica il sapere esperto, la *technē*, o competenza tecnica. Di conseguenza, visto che ne esistono esempi quotidiani, fin dall'inizio egli suppone che il tipo di conoscenza di cui va in cerca possa essere trovato. Socrate non tenta di venire a patti con lo scettico, che pensa che la conoscenza non esista. Piuttosto, deplora che gli esperti non siano sufficientemente consci dei limiti della loro competenza; il suo personale obiettivo, infatti, è una competenza globale sulla vita nella sua totalità, una scienza che indichi come condurre la vita migliore. Questo tipo di conoscenza ha importanti implicazioni etiche e, come si vedrà, è considerato l'aspetto essenziale della virtù.

Una competenza esperta si estende alla totalità del suo campo d'applicazione; non è la semplice aggregazione di varie conoscenze fattuali. Quando Ione afferma di possedere una conoscenza esperta della poesia, ma unicamente della poesia di Omero, per Socrate è evidente che egli, se ignora gli altri poeti, non può neppure essere esperto di Omero. Un simile giudizio, contrario alla nozione di conoscenza a noi familiare, mostra con chiarezza che in questo contesto il sapere esperto consiste in una comprensione unificata che implica l'intelligenza dei principi, non la semplice memoria dei fatti. Si può proporre come paragone valido la conoscenza di una lingua: se del latino si conosce l'indicativo, ma non il congiuntivo, non lo si conosce veramente. Altrettanto importanti sono le precisazioni fornite dal *Gorgia*. Lì Socrate distingue nettamente

l'«esperienza» (*empeiria, tribē*), che è il nostro modo ordinario di condurci sulla base della memoria e dell'osservazione, e la competenza tecnica (*technē*), cioè la comprensione intellettuale unificata fondata sul ragionamento (*logos*), che permette a chi è competente di dire che cos'è ciò di cui ha conoscenza e di giustificare i propri giudizi nei casi particolari. A differenza di colui che si affida a una pratica fondata sull'abitudine, quindi, l'esperto possiede qualche cosa che comprende, che può spiegare e giustificare.

Si tratta di un modello di conoscenza allettante, che richiede il tipo di spiegazione e di giustificazione che può essere fornito soltanto da chi comprende ciò che fa o di cui parla. Esso si differenzia nettamente da quello moderno, post-cartesiano, che con la sua esigenza di certezza e indubitabilità domina le discussioni moderne sulla conoscenza. Ma non è esente da problemi, perché il metodo perseguito da Socrate per raggiungere questo obiettivo, il famoso metodo della «verifica» (*elenchos*) socratica, non sembra così efficace. Nel *Lachete*, ad esempio, Socrate afferma che ciò di cui si va in cerca nel dialogo è la competenza, ma si limita poi ad argomentare negativamente contro le proposte dei suoi interlocutori. Quando Lachete e Nicia propongono delle risposte alla domanda «che cos'è il coraggio?», Socrate li conduce a conclusioni che essi dovranno poi riconoscere come contraddittorie rispetto alle posizioni iniziali. Beninteso, così si prova soltanto che l'interlocutore ammette premesse contraddittorie, ed egli potrebbe sempre respingere una delle tesi che hanno dato origine al problema. Ma la discussione è costantemente centrata sull'affermazione di partenza, e il risultato dell'*elenchos* è che l'interlocutore, e Socrate stesso, finiscono per comprendere meglio non tanto che cosa siano il coraggio, l'amicizia o la devozione, quanto che cosa non siano.

Non solo l'*elenchos* è una procedura irritante, che induce alla collera molti degli interlocutori, ma soprattutto non si capisce bene in che modo potesse aiutare Socrate a raggiungere il suo scopo. Come tecnica, l'*elenchos* ben si adatta a un Socrate indagatore, «scettico», preoccupato di smontare la falsa scienza di colui che crede di sapere; ciononostante esso non riesce a produrre il tipo di sapere esperto di cui si va in cerca, ed esiste una disparità sistematica tra l'obiettivo di Socrate e il metodo utilizzato per perseguirlo. Nel *Gorgia*, Socrate affida all'*elenchos* una nuova funzione. In questo dialogo, esso viene presentato come un modo per portare alla luce le reali convinzioni di un individuo; in altre parole, la discussione costringe ad ammettere ciò di cui si era convinti da sempre e che tuttavia si rifiutava, solitamente perché controintuitivo, se non assurdo, agli occhi dei più. Sulla base di questa concezione mol-

to più forte del ruolo della discussione, Socrate sostiene con altrettanta maggior fermezza che essa costringe l'interlocutore ad accettare una conclusione, e che gli argomenti sono indistruttibili come «il ferro e il diamante» (508 E). Ma non si dà alcuna giustificazione di questi nuovi poteri dell'*elenchos*, che, essendo effettivamente molto poco plausibili, non vengono riproposti in altri dialoghi.

La suddetta disparità tra scopo e metodo suscita particolare sconcerto nei dialoghi incentrati sulla «definizione socratica», quelli cioè che mirano a rispondere alla domanda «Che cos'è x (il coraggio, per esempio)?» Socrate non si interessa alle questioni di definizione in quanto tali, e sarebbe fuorviante pensare che questi dialoghi abbiano come oggetto il significato dei termini: la domanda «Che cos'è x ?» si richiede laddove, secondo Socrate, si dovrebbe avere un sapere esperto. Nel *Lachete*, le risposte proposte si rivelano talvolta troppo estese, tal'altra troppo ridotte, e osserviamo che le condizioni che Socrate pone alla base di una risposta accettabile diventano sempre più rigorose. Nell'*Eutifrone*, la risposta alla domanda «Che cos'è la devozione?» deve inizialmente spiegare il fatto che noi possiamo dichiarare devoto un certo tipo di cosa o di azione. Più avanti, troviamo che cogliere questa risposta equivale metaforicamente a «guardare alla forma» della nozione in questione – «forma» (*eidos*, idea) è la parola che normalmente in greco designa l'apparenza di una cosa. Infine, nell'*Ippia maggiore*, leggiamo che una risposta accettabile alla domanda «Che cos'è F ?» deve soddisfare due condizioni supplementari: deve essere essa stessa F , e in nessun modo l'opposto di F . L'esigenza in base alla quale ciò che spiega i casi particolari di F deve essere anch'esso F deriva da una concezione della spiegazione generalmente ammessa a quel tempo: solo qualcosa che sia essa stessa F può adempiere a tale funzione. L'esigenza che vuole che questa cosa non sia in alcun modo l'opposto di F nasce invece dal desiderio di evitare i contro-esempi. Platone si preoccupa di evitare che cose che sono F secondo alcuni criteri si rivelino essere il contrario di F secondo altri criteri, e che di fronte a un caso anche ben costruito di giustizia, o di devozione, un avversario possa provare con l'aiuto di abili contro-esempi che si tratta di un caso di ingiustizia o di impietà. Non è necessario cercare molto lontano la fonte di questa preoccupazione: era infatti abitudine dei Sofisti produrre argomenti sia a favore sia contro il medesimo tema, come è dimostrato in tutta evidenza dal titolo dell'opera anonima *Discorsi doppi* (*Dissoi logoi*). Platone invece è convinto che, laddove una conoscenza esperta sia possibile, il suo oggetto non potrà essere sottoposto a questo tipo di ragionamento pro e contro. Prese insieme, le due condizioni significano che Platone non può qualificare co-

me conoscenza le affermazioni fondate empiricamente, poiché tali affermazioni non sono mai al riparo da contro-esempi. Questa conseguenza però non viene resa esplicita.

Nel *Menone* l'*elenchos* è sostituito in modo spettacolare da una nuova nozione in base alla quale la conoscenza è in realtà «reminiscenza». In altre parole, quando una persona acquisisce una conoscenza, la sua anima si ricorda di ciò che già sapeva prima della sua incarnazione. Questo nuovo modo di spiegare la conoscenza è appositamente costruito per dar conto dell'acquisizione delle conoscenze *a priori*, ed è introdotto da un esempio stupefacente: interrogando un giovane schiavo privo di istruzione, Socrate lo porta a comprendere una dimostrazione matematica. Dal momento che questa dimostrazione richiede l'introduzione di un'idea controintuitiva, Platone prova anche che la conoscenza di determinate cose comporta la revisione o l'abbandono delle credenze empiriche ordinarie. Le condizioni che Platone pone perché si possa parlare di conoscenza lo inducono così a elevarne i criteri al punto che solamente gli oggetti coglibili intellettualmente – ad esempio le dimostrazioni matematiche – finiscono per soddisfarli. Al tempo stesso, egli sviluppa una delle caratteristiche della sua concezione del sapere come *technē*, per cui il sapere, definito come comprensione, è qualcosa che ognuno deve ottenere da se stesso: è solamente quando lo schiavo sarà capace di fare la dimostrazione autonomamente che ne avrà conoscenza.

Dopo avere elevato in questo modo i criteri della conoscenza, Platone la distingue con decisione dall'«opinione vera», a cui riduce ciò che prima rientrava nel campo del sapere ordinario: la conoscenza è un'opinione vera che il soggetto conoscente ha «legato», rendendola stabile, con il ragionamento causale, secondo uno dei possibili sviluppi dell'aspetto esplicativo del modello del sapere esperto. Ma per quanto questo processo sia una reminiscenza, Platone ne propone un esempio – conoscere la strada per Larissa – che rientra decisamente nel campo della conoscenza empirica. Gli specialisti hanno tentato in tutti i modi di spiegare quello che apparentemente è un errore – che cosa ricorda la mia anima quando io apprendo la strada per Larissa? Sembra che qui Platone lavori con una concezione di conoscenza molto ampia, le cui condizioni sono che il soggetto giunga a comprendere da se stesso l'oggetto in questione, e a giustificare e spiegare le sue pretese di conoscenza; ma allo stesso tempo – senza dubbio sotto l'influenza della matematica, un esempio di conoscenza al di là di ogni contestazione – Platone è indotto a ritenere che la conoscenza propriamente detta non sia possibile se non negli ambiti in cui questo tipo di giustificazione possa scaturire interamente dal soggetto medesimo – in altre parole, essere del tutto *a priori*.

Nei grandi dialoghi della maturità, il *Fedone* e la *Repubblica*, si assiste al convergere delle diverse vie esplorate da Platone nel suo tentativo di circoscrivere la conoscenza e i suoi oggetti, e qui il filosofo elabora dell'una e degli altri una concezione ampia e ambiziosa che da quel momento ha condizionato, forse abusivamente, l'interpretazione di tutta la sua opera. Due erano le linee di pensiero sviluppate separatamente che si ricongiungono qui. Da una parte, il *Menone* sosteneva che almeno un certo tipo di conoscenza debba essere *a priori*, cioè acquisito «dall'interno» dal soggetto che esercita il proprio intelletto senza ricorrere al mondo empirico; ma gli unici esempi di questo tipo di conoscenza sembrano essere le dimostrazioni matematiche. Dall'altra parte, i dialoghi socratici come l'*Eutifrone* e l'*Ippia maggiore*, in cui gli oggetti della conoscenza esperta di cui si andava in cerca erano chiamati «forme», stabilivano delle condizioni per il suo ottenimento che sembrano escludere la via ordinaria, empirica, perché nessuna giustificazione empirica della giustizia, della devozione, ecc. sembra al riparo dai contro-esempi che possono essere ricavati dall'esperienza stessa; ma essi non forniscono alcun chiarimento al lettore sulle vie che condurrebbero alla conoscenza di tali forme, tanto più che il solo strumento disponibile, l'*elenchos*, sembra inadatto per principio. Nei dialoghi «di mezzo», gli oggetti della conoscenza sono forme non empiriche.

Alla fine del V libro della *Repubblica*, Platone spiega perché la conoscenza ha per oggetto le forme: dal momento che chi conosce non può sbagliare, è necessario che gli oggetti della conoscenza siano «interamente» o «puramente» ciò che sono; altrimenti, la conoscenza non sarebbe conoscenza di «ciò che è così come è». Quest'idea viene illustrata da esempi simili a quelli dell'*Ippia maggiore*: i casi o i giudizi ordinari di ciò che è giusto, devoto, bene, ecc. hanno il difetto di potersi capovolgere in casi o giudizi di ingiustizia, empietà, malvagità, ecc. Gli esempi di forme proposti ci sono familiari, perché sono quelli che Platone aveva utilizzato nei primi dialoghi, nei quali si tentava di dar conto delle nozioni morali; ma nella *Repubblica*, e nel passo analogo del *Fedone*, a essi si aggiungono esempi matematici e quantitativi (riguardanti la metà, il doppio, il diritto, l'uguale) che riflettono la nuova importanza data alla matematica come campo di conoscenza.

Platone è molto lontano dal provare che solo le forme possono essere oggetto di conoscenza, perché la condizione di tale conoscenza è che la cosa conosciuta sia «totalmente» ciò che è, in un modo che esclude l'errore e non permette di vedervi il contrario di ciò che è. I casi che Platone ha in mente sono i concetti etici, evidentemente soggetti a discussione, e nozioni matematiche quale ad esempio l'«uguaglianza». Egli

non prende in considerazione il fatto che i problemi sorgono per i termini che hanno un opposto, ma non riguardano quelli che non l'hanno. Dal momento che la sostanza non ha un contrario – osserverà più tardi Aristotele – sostanze come quella di uomo o di cavallo sembrerebbero essere possibili oggetti di conoscenza. E potrebbero esserlo, stando alle dichiarazioni di Platone, anche se, nei dialoghi di mezzo, egli scrive come se avesse consegnato l'intero mondo sensibile al regno dell'opinione più che della conoscenza.

Il fatto che l'unico argomento a favore delle forme sia «l'argomento a partire dagli opposti», che non può essere esteso ai termini che non hanno opposti, è un grosso problema per la posizione di Platone. Nel decimo libro della *Repubblica*, egli parla della «forma del letto», ma all'interno di un contesto che presenta gli oggetti d'arte, i manufatti e le forme come altrettanti esempi di cose fabbricate (per competenza tecnica o per imitazione). È difficile stabilire fino a che punto Platone prenda sul serio questo argomento, e in che modo si ritenga autorizzato a parlare come se esistesse una forma corrispondente a ciascuno dei termini che utilizziamo, e non solamente ai termini che hanno un opposto. Nemmeno si comprende bene come potesse adottare questa posizione senza generalizzare oltre misura le ragioni che giustificavano l'introduzione delle forme. Talvolta si è pensato che in un passo della *Repubblica* (596 A) Platone postulasse una forma per ogni termine generale, ma si tratta di un testo controverso, e nel testo il greco può essere ricostruito in modi diversi. Non sorprende dunque che nel *Parmenide* (posteriore, sembra, alla *Repubblica*), il Socrate di Platone metta in dubbio che vi siano forme per i termini che esprimono sostanze, e si rifiuti di ammettere la forma del capello, o la forma del fango, mentre non ha esitazioni riguardo alle forme dei termini ai quali, nei dialoghi di mezzo, si applica l'argomento degli opposti.

La conoscenza che Platone esamina nella *Repubblica* è, lo si vedrà, di ordine pratico. Tuttavia, essa è anche teorica, e segna il punto culminante del crescente interesse che Platone mostra di nutrire per le matematiche a partire dal *Menone* passando per il *Fedone*. I due aspetti però non vengono combinati in modo molto convincente. Platone dichiara che i governanti della sua città ideale dirimeranno le questioni pratiche secondo una comprensione unificata dei principî, come fanno il medico e il comandante di una nave. Ma sottolinea anche che quest'intuizione si acquisisce attraverso un lungo addestramento intellettuale all'astrazione, fondato sul ragionamento matematico che riduce la dipendenza dai sensi e incoraggia ad affidarsi al pensiero astratto.

La matematica ci assicura che esiste una conoscenza indipendente

dall'esperienza sensibile. Ma i suoi metodi e la sua struttura fungono anche da modello. Da essa Platone deriva la nozione di «ipotesi», un concetto proteiforme che compare in forme diverse nel *Menone*, nel *Fedone* e nella *Repubblica*, e che, soprattutto, sviluppa l'idea che la comprensione che la conoscenza comporta abbia la stessa struttura della comprensione di colui che padroneggia le relazioni vigenti in un ambito in cui i risultati sono raggiunti per deduzione a partire da un insieme di principî primi. Tenuto conto dell'interesse che si nutriva per la matematica nell'Accademia platonica, si può supporre che Platone avesse in mente in forma embrionale quella che sarebbe poi diventata la geometria euclidea. Nella *Repubblica*, dunque, la conoscenza ha la forma di una matematica (o, più esattamente, di una geometria) allargata. Qui, conoscere significa possedere una conoscenza simile a quella che si possiede in un dominio astratto dei rapporti di derivazione e di dipendenza che vi regnano. Niente che sia inferiore a questo ha diritto al titolo di conoscenza; e tutto ciò che non vi perviene rientra nel campo della semplice opinione vera. Poche teorie della conoscenza sono state tanto ambiziose.

Ma altre sorprese ci attendono. Poiché insiste nel dichiarare che la conoscenza che lo interessa, per quanto astratta, deve avere applicazioni pratiche, Platone afferma che il fondamento ultimo di tutto il suo sistema, la base di ogni derivazione astratta, è la forma del Bene: essa è all'origine di tutte le cose, non soltanto della loro intelligibilità, ma anche del loro stesso essere (509 A-B). Platone lascia deliberatamente questo suggestivo pensiero a livello metaforico, che peraltro non sembra risolvere le potenziali tensioni tra gli aspetti teorici e pratici di questa grandiosa concezione della conoscenza.

Resta infine da trattare un elemento costantemente al centro dell'imponente sintesi platonica. Nello stato ideale, i filosofi si dedicano alla matematica, ma questa è soltanto propedeutica alla filosofia propriamente detta, la disciplina intellettuale che conduce a comprendere ogni cosa alla luce del Bene. Per quanto Platone lo descriva in termini schematici, è possibile farsi un'idea del metodo da utilizzare in questo passaggio cruciale, anche perché è lo stesso metodo filosofico che si poteva scorgere già nei primi dialoghi: la discussione.

Nei dialoghi tradizionalmente ritenuti posteriori alla *Repubblica*, osserviamo che Platone prescinde dalla sua grandiosa visione metafisica ed epistemologica. Non che essa venga apertamente criticata: ma non la troviamo più. L'interesse di Platone per la conoscenza e per i suoi oggetti non ha più un'unica forma: ne ha molte. Uno dei cambiamenti più sorprendenti è che gli aspetti teorici e pratici della filosofia platonica della conoscenza vengono separati. Nel *Politico* ricompare l'idea che il

sapere pratico del governo ha la struttura di una *technē*, ma i suoi presupposti astratti e matematici sono scomparsi. Questo non perché Platone abbia smesso d'interessarsi alla natura specifica del pensiero matematico: nelle *Leggi*, è la capacità di pensare matematicamente a distinguere gli uomini che possono rivendicare seriamente un'attività intellettuale; e nel *Filebo* il metodo matematico viene nettamente contrapposto al metodo empirico. La matematica dunque continua a essere importante per Platone, sia perché può far progredire le arti e le tecniche, sia perché rappresenta una modalità di pensiero intrinsecamente superiore a qualunque altra che dipenda dal mondo empirico. Ma in quest'ultima fase il pensiero matematico viene privato del posto che aveva nella *Repubblica*, e il suo valore si restringe: così, nelle *Leggi*, si osserva una tensione tra le continue lodi al pensiero matematico e una nuova tendenza, più aristotelica, che sottolinea l'importanza di apprendere dall'esperienza.

Più difficile è misurare l'interesse che Platone continuò ad accordare alle forme. In parte per il ruolo dominante riservato alla *Repubblica* dagli studi platonici, le forme sembrano essere state considerate molto più importanti dagli interpreti di Platone che da Platone stesso, il quale in proposito si rivela singolarmente poco loquace e poco desideroso di riunire in una teoria coerente i propri non molti argomenti. L'unico testo platonico in cui si sostiene una discussione sulle forme è interamente negativo: si tratta della prima parte del *Parmenide*, dove contro le forme vengono avanzate numerose e forti obiezioni senza che ad esse sia fornita alcuna risposta. Qualunque fosse l'opinione di Platone a proposito di queste obiezioni (alcune assomigliano molto a quelle che si trovano nel giovane Aristotele), negli ultimi dialoghi le forme ritornano pressappoco al ruolo che avevano nelle prime opere. Platone ritiene che alcune categorie di cose possiedano una natura oggettiva, e che per scoprire questa natura occorra applicare attivamente il proprio intelletto ai dati dell'esperienza. Tuttavia, la sua attenzione si è spostata dai problematici concetti della morale e della matematica esaminati nei primi dialoghi a una più generale preoccupazione per la definizione dei termini dei generi naturali. In buona parte del *Sofista* e del *Politico*, due dialoghi del terzo periodo, Platone si impegna dunque nella ricerca di definizioni capaci di riflettere le divisioni oggettive della realtà. Egli chiama questo procedimento «sintesi e divisione», e le caratteristiche che gli attribuisce sono di difficile e controversa interpretazione, così come il problema della sua relazione con il metodo filosofico fondamentale basato sulla discussione e l'argomentazione.

Sottolineando ormai, e talvolta in modo molto deciso, la necessità di

una pratica pedagogica preliminare a ogni discussione di argomenti importanti, Platone dedica molto tempo a definire cose come ad esempio la tessitura. Ritorna tuttavia un elemento centrale che non si è modificato: Platone continua ad affermare che vi sono nel mondo nature oggettive e divisioni reali tra generi di cose, per apprendere le quali occorrono una riflessione e un'indagine attive, e non una sottomissione passiva ai fenomeni. Non si tratta di far coincidere le forme con i termini generali di una lingua, perché il linguaggio talvolta è ingannevole: i Greci, per esempio, amano dividere il mondo tra Greci e Barbari, ma questa è soltanto la proiezione di un loro pregiudizio, perché non esiste alcuna forma di barbaro, visto che questo termine significa solamente «non-Greco» e questa non è una caratteristica unificante. Quali sono dunque, tra le parole, quelle che individuano i generi reali? Non si può rispondere in termini generali, conclude Platone nel *Politico*, perché non vi è un unico metodo per stabilirlo, ma occorre indagare caso per caso.

L'interesse di Platone per la conoscenza viene ulteriormente sviluppato nel *Teeteto*, ma in un modo che aggira, più che esplorare, le concezioni della conoscenza riunite nella *Repubblica*. Nel porre la questione «Che cos'è la conoscenza?» il *Teeteto* richiama in causa le tesi proposte nei primi dialoghi ed esamina i problemi posti dalla nozione ordinaria di conoscenza, lasciando da parte la matematica e gli alti voli filosofici. Per buona parte del dialogo, Platone cerca di dimostrare l'esistenza di una conoscenza oggettiva contro le diverse forme di relativismo e di soggettivismo rappresentate da Protagora. D'altra parte, egli ha ormai esteso la sua concezione della conoscenza fino a includervi tipi di sapere ai quali fino a quel momento non aveva accordato alcun interesse. Proprio alla fine del dialogo, viene esaminata l'idea che la conoscenza potrebbe essere davvero l'opinione vera, qualora si accompagni a un fattore supplementare che Platone chiama «spiegazione». Le sue possibili costruzioni sono però esplorate senza successo. Questa nozione di conoscenza, che propone in realtà un'opinione vera migliorata, faceva solo una breve comparsa alla fine del *Menone*, e in linea generale era stata sopravanzata, nel pensiero di Platone, dalla nozione di conoscenza come forma di competenza esperta. È un segno della costante fertilità del suo pensiero che a questo punto Platone abbia proposto una teoria della conoscenza essenzialmente nuova, che pone maggiore accento sulla giustificazione delle singole affermazioni di conoscenza. Tale approccio sarà ulteriormente sviluppato in epoca ellenistica, come anche da molta dell'epistemologia moderna.

L'interesse di Platone per la conoscenza e i suoi oggetti porta dunque alla luce uno schema evolutivo: nei dialoghi socratici sono svilup-

pate distintamente alcune linee di pensiero che vengono poi riunite nella grande sintesi della *Repubblica* e infine riprese separatamente ancora una volta, sebbene in questo ambito come in altri, il primato della *Repubblica* possa distogliere l'attenzione dall'interesse e dalla sottigliezza d'analisi che Platone dedica a tali diversi percorsi tematici.

Anche la costante preoccupazione di Platone per la morale e la «vita migliore» combina continuità e spettacolari mutamenti di prospettiva nel passaggio dai primi dialoghi ai dialoghi della maturità e della vecchiaia. Platone trasforma la sua visione della relazione tra morale individuale e morale sociale, e quella del rapporto tra felicità e piacere; ma per l'importanza che riserva alla moralità nella vita dell'individuo e per l'insistenza con cui afferma l'oggettività dei valori, egli appare coerente dall'inizio alla fine della sua opera.

In un passo dell'*Eutidemo*, comunemente detto «il protrettico di Socrate», il maestro inizia a dimostrare a un giovane interlocutore le ragioni per cui vale la pena di perseguire il sapere; gli consiglia quindi di dedicarsi seriamente allo studio e alla pratica dell'argomentazione, che contrappone ai ragionamenti vuoti, e in definitiva ingenui e ridicoli, dei suoi avversari: i Sofisti. Scegliere se essere allievo di Socrate o dei Sofisti, infatti, non è soltanto un problema di moda intellettuale. Per Socrate si tratta di scegliere fra due generi di vita: da un lato una futile competitività, dall'altro il sapere. È vero che dal punto di vista della realtà di tutti i giorni quest'ultimo porta a uno scacco patetico (per quanto riguarda il conseguimento delle ricchezze, del successo, e persino la salvaguardia della propria vita), ma chi è dotato di razionalità in esso riconoscerà l'autentica virtù. La ricerca della conoscenza intrapresa da Socrate è dunque anche una ricerca della virtù, perché la conoscenza non è considerata come una condizione puramente cognitiva senza alcun rapporto con il resto della vita.

In questo passo protrettico, Socrate muove dal principio secondo il quale tutti gli uomini ricercano la felicità. Data la vaghezza e l'ampiezza del concetto antico di felicità, tale principio si presenta come una verità del senso comune – non è una tesi socratica, ma un luogo comune al quale Platone farà riferimento fino alle *Leggi*. Platone non entra mai nei dettagli strutturali di quest'idea di partenza, per cui in tutte le nostre azioni miriamo alla felicità in quanto è questa il solo obiettivo che, intuitivamente, cerchiamo di perseguire per se stesso anche se non ci accordiamo sulla sua natura. È tuttavia ragionevole pensare che egli abbia lavorato in modo intuitivo con le basi dell'etica eudemonistica – l'etica della felicità – che Aristotele sarà il primo a tematizzare esplicitamente. Al tempo stesso, poiché Platone sviluppa numerose variazioni

a partire da questa struttura di base, è difficile e rischioso ricavarne un'etica «platonica» (o anche «socratica») intesa come sistema fisso di dottrine.

Anche nel caso dell'etica, Socrate non si accontenta di un luogo comune, e dimostra che l'idea per cui noi tutti andiamo in cerca della felicità ha importanti implicazioni. La felicità, infatti, deriva dalle cose buone, ma una minima riflessione ci mostra che le cose, in se stesse, non sono niente per noi; è l'uso che ne facciamo che può arrecarci beneficio. Da ciò consegue che la sola cosa realmente buona, e che realmente ci fa bene, è la conoscenza; essa infatti ci garantisce che faremo buon uso delle cose che convenzionalmente consideriamo beni. Dunque non sono la salute o la ricchezza che dobbiamo davvero cercare, ma il sapere che ci rende capaci di fare un buon uso della salute e della ricchezza stesse. Questo sapere, inoltre, si identifica con la virtù, perché è essenziale alla virtù, mentre gli altri suoi aspetti, come le emozioni e le disposizioni, sono considerati come altrettante materie prime di cui si può fare un uso buono o cattivo (*Menone*, 87 D - 89 A).

Tale argomentazione prefigura curiosamente una tesi centrale della morale stoica, ma mentre gli Stoici la sviluppano fino in fondo, Platone si limita ad abbozzarla. E non si pronuncia sui problemi che sorgono attribuendo alla virtù un valore diverso da quello delle altre cose: ad esempio, perché mai dovremmo dare valore alle altre cose se non perché contribuiscono alla nostra attività virtuosa? La questione non viene affrontata da Platone, ma nell'*Apologia*, quando parla per difendere la propria vita, Socrate ribadisce la sua posizione: i valori della gente comune sono completamente falsi, perché essa ama soprattutto cose come il denaro e riconosce il valore della virtù e della conoscenza soltanto nel caso in cui producano denaro o altri vantaggi del genere, quando invece è tutto il contrario:

La virtù non nasce dal possesso: è grazie alla virtù che per gli uomini la fortuna e tutte le altre cose diventano dei beni, nel privato e nel pubblico (30 B).

Nei dialoghi socratici, Socrate cerca costantemente di spingere i suoi interlocutori a ripensare le loro priorità. Lo fa in diverse maniere, che probabilmente riflettono il carattere proteiforme delle idee del Socrate storico (egli, infatti, ispirò forme tanto di edonismo quanto di ascetismo), ma indicano anche che Platone, a sua volta, non era soddisfatto delle diverse tesi etiche via via proposte. Nell'*Apologia*, Socrate invita la giuria a vedere in lui non il responsabile del naufragio dei valori stabiliti, ma un dono che gli dèi hanno fatto ad Atene, e quindi un uomo le cui azioni meritano il sostegno della città. Nel *Gorgia*, egli sottolinea

di essere incapace di svolgere il benché minimo incarico amministrativo, ma di rimanere nondimeno il solo Ateniese a sapere come andrebbe praticata l'arte politica. Nell'*Alcibiade primo*, spinge il giovane politico ad abbandonare ogni ambizione di carriera pubblica fino a quando non avrà imparato a conoscere se stesso. I due *Ippia* infine propongono il ritratto spietato di un uomo di moda, l'incarnazione del successo, che in realtà è soltanto uno stupido vuoto e pomposo, un uomo le cui idee sono disprezzabili se paragonate a quelle di Socrate, che a sua volta agli occhi del mondo figura invece come un fallito senza fascino.

A noi dunque ripensare la nostra gerarchia di valori, e il messaggio dei primi dialoghi è che potremo farlo solo quando sapremo valutare e usare le cose in modo corretto. Come si è visto, però, vi è un problema riguardo all'acquisizione di questo sapere. L'unico metodo di cui Socrate dispone per pervenirvi è, a quanto sembra, l'*elenchos*, che tuttavia non appare in grado di condurre al fine desiderato. La sapienza che Socrate cerca, infatti, ha la struttura di un sapere esperto – una comprensione unificata di un determinato dominio di conoscenze fondata sui principî che lo definiscono, che permette all'individuo di spiegare e giustificare le proprie decisioni e azioni personali. Di fatto, Socrate non afferma di essere in possesso di un simile sapere: e come potrebbe, tenuto conto dello scacco ripetuto dei suoi tentativi di rispondere alle questioni «Che cosa è il coraggio», la devozione, o qualunque altra nozione morale controversa? Ciononostante, osserviamo che Platone sviluppa alcuni aspetti di questa concezione del sapere morale come sapere esperto.

Nel *Protagora*, dunque, Socrate afferma che il sapere capace di conservare e migliorare la nostra vita è una forma di calcolo – e constatamo che si tratta di un calcolo puramente strumentale al piacere. Inoltre, in una visione per qualche verso simile a quella di Jeremy Bentham, il piacere gli appare misurabile in modo interamente quantitativo: cerchiamo sempre il massimo di piacere, si suppone, e la maggior parte dei nostri problemi nasce da un errore di prospettiva: poiché sono situati nell'avvenire, ci immaginiamo i dolori futuri minori di quanto non siano in realtà (354 E - 357 A). È perlomeno sorprendente trovare in Platone una concezione così cruda e meccanica del ruolo del ragionamento morale, e coloro che la criticano trovano conferma nel fatto che nel *Fedone* egli rifiuta decisamente l'idea che il nostro scopo finale possa essere il piacere, o che il ragionamento morale possa limitarsi a calcolarne la quantità.

Si potrebbe risolvere la contraddizione ipotizzando che vi sia stata un'evoluzione nel pensiero di Platone: edonista del *Protagora*, antiedo-

nista nel *Fedone*. Ma le cose non sono così semplici: la teoria presentata nel *Protagora* non vi figura come tesi propriamente socratica, ma come una posizione che Socrate esamina in uno spirito di ricerca. E tuttavia essa non è attribuita neanche a Protagora, né viene definitivamente respinta. Inoltre, nell'ultimo dialogo, le *Leggi*, si trovano passi talmente sorprendenti che Ario Didimo nel I secolo a. C. poté vedere in Platone una sorta di edonista paragonabile a Democrito. Sembra quindi che a volte Platone sia stato tentato da una qualche forma di edonismo, forse per la ragione ventilata nelle *Leggi*: è evidente che tutti cerchiamo la felicità, e questo necessariamente implica che in un modo o nell'altro cerchiamo una qualche forma di piacere. In realtà, Platone propone varie indagini sul piacere in diversi dialoghi (la *Repubblica*, quasi tutto il *Filebo*), e sembra aver pensato per tutta la vita al problema del ruolo che esso riveste nella vita migliore. In ogni caso, quali che siano le ragioni per cui nel *Protagora* mette alla prova la teoria edonista, anche in questa occasione egli si mostra desideroso di riservare alla saggezza il ruolo di ministro dei piaceri. Ma se alla fine questa forma di edonismo occupa poco spazio nell'opera di Platone, è forse proprio perché l'avrebbe costretto ad attribuire al ragionamento morale un ruolo inaccettabile.

Esiste dunque in Platone una certa oscillazione riguardo al ruolo più o meno strumentale del ragionamento morale. Ed esiste anche una tendenza a estendere il raggio d'azione del ragionamento morale dalla vita personale dell'individuo alla vita altrui: la prospettiva eudemonistica riguarda la struttura della vita dell'agente, ma troviamo anche l'idea che chi possiede l'arte di condurre bene la propria vita saprà ugualmente dirigere in modo eccellente quella degli altri (*Liside*). Talvolta, quindi, l'arte di vivere bene viene a prendere il nome di «arte politica» o «della politica» (*politikē technē*). E così anche nell'*Eutidemo*, dove l'arte di vivere bene viene definita casualmente arte «regale», cioè arte di governare e di dirigere. Altrettanto casualmente, nell'*Alcibiade* e negli *Amanti* la virtù personale e la giustizia sono identificate nella virtù di governare gli altri. Nel *Gorgia*, poi, Socrate tratta il problema della virtù individuale come se fosse identico alla questione di stabilire quale sia la disposizione migliore per colui che si appresta a esercitare il potere politico. Apparentemente, Platone non sente il bisogno di giustificare questa assimilazione: essa fa parte di tutto un insieme di atteggiamenti relativi all'organizzazione della società e alle relazioni che si stabiliscono tra i suoi membri. Più tardi, quando scriverà il *Filebo* e le *Leggi*, egli mostrerà di poter separare i due problemi: per l'individuo, come vivere la vita migliore; per lo stato, come essere meglio governato. Ma da giovane non sembra preoccuparsi di ciò, e nella *Repubblica* offre la teoria

più famosa tra quelle per cui i due interrogativi sono necessariamente interconnessi.

La trattazione platonica delle questioni che noi definiremmo sociali o politiche è costantemente segnata da una tensione fra due aspetti del suo pensiero. Da una parte, la convinzione che la cosa che più conta sia l'esercizio di un giudizio esperto: come nella vita di un individuo è cruciale una visione generale fondata sulla comprensione dei principî, così anche in una comunità vi è bisogno di una direzione generale fondata sulla comprensione di ciò che serve al bene comune. D'altra parte, Platone è ben consapevole dei pericoli che si corrono affidandosi al giudizio di un esperto per governare la società, diminuendo così il potere della legge. La stabilità che procura l'obbedienza alla legge, infatti, comporta degli inconvenienti, ma anche dei vantaggi. La posizione di Platone cambia via via drammaticamente su numerosi aspetti della questione, ma mantiene sempre un costante riferimento al problema dell'obbedienza alla legge.

Nel *Critone*, le leggi di Atene, in veste di personaggi simbolici, spiegano a Socrate perché non deve seguire il consiglio del suo amico Critone, un uomo dallo spirito convenzionale che gli propone di evadere dal carcere per sfuggire all'ingiustizia della condanna a morte. Le Leggi gli sottopongono due ragioni, che a prima vista hanno implicazioni molto diverse. La prima è che il dovere del cittadino nei confronti delle leggi e del governo della propria città è simile a quello che si deve ai propri genitori: è condizionato da un legame che non si è scelto, ma che non si può rifiutare. Per di più si tratta di una relazione notevolmente asimmetrica: le leggi possono punirlo, esigere da lui certe cose, mentre egli non può rendere loro la pariglia – qui il rapporto è paragonato anche a quello tra padrone e schiavo, dal momento che, come per qualunque altro greco, per Platone è naturale collegare la schiavitù a qualunque situazione in cui una delle due parti esercita un potere sul quale l'altra non ha alcun controllo. Tuttavia, ed è la seconda ragione, le Leggi sottolineano anche che Socrate, evadendo, romperebbe il «contratto» che lo lega a esse, l'implicito impegno di obbedienza assunto nel momento in cui a suo tempo aveva superato la *dokimasia*, la procedura di ammissione alla cittadinanza, e deciso di risiedere in Atene anziché andare altrove. Poiché ha dimostrato, rimanendo e costruendo una famiglia, che Atene lo soddisfaceva, egli ha al contempo mostrato, sostengono le Leggi di Atene, che anch'esse lo soddisfacevano. Il conflitto tra questi due tipi di giustificazione è evidente: l'uno si appella a obbligazioni che non si sono scelte, l'altro a doveri che si è deciso di rispettare. Difficilmente l'obbligo in cui si trova Socrate di obbedire alle leggi di Atene

può dipendere da questi due tipi di obbligazione contemporaneamente – non, per lo meno, senza una dimostrazione supplementare, che qui non compare.

Il *Critone* dà luogo a un altro famoso problema nel momento in cui viene confrontato con il passo dell'*Apologia* in cui Socrate sostiene che, se pure il tribunale l'avesse assolto a patto di rinunciare a praticare la filosofia, egli avrebbe ciononostante obbedito al dio che lo ispirava. Nel *Critone* invece le Leggi esigono un'obbedienza senza condizioni: Socrate deve «persuaderle oppure obbedire». Ciò può significare, si è pensato, che si deve obbedire alle leggi se non si riesce a modificarle; oppure, più concretamente, che se non si riesce a persuadere la giuria, è necessario piegarsi. In ogni caso, è evidente che Socrate ha fallito nel tentativo di persuadere; del resto, come potrebbe la risoluzione presa nell'*Apologia* non essere in contraddizione con le esigenze delle Leggi nel *Critone*? Se le leggi fossero leggi *ideali*, non vi sarebbe alcun problema: Socrate non potrebbe essere nel giusto rifiutandole. Ma rimane oscuro come possano le Leggi di Atene, che non sono leggi ideali, pretendere un'obbedienza totale. Nella *Repubblica*, Platone esaminerà uno stato ideale in cui il potere della legge è considerabilmente ridotto. E non tornerà alla situazione del *Critone* fino alle *Leggi*, dove troverà una risposta migliore per Socrate.

La *Repubblica* si apre con una domanda precisa: perché il singolo individuo deve essere giusto? Qui Platone pensa che, per dare una risposta soddisfacente, sia necessario delineare il quadro d'insieme di una società giusta. Questo duplice centro d'interesse della *Repubblica* rappresenta il punto d'arrivo della tendenza, già evidenziata, a combinare il ragionamento morale individuale con l'arte di governare gli altri. Alla fine del libro IX Platone lascia chiaramente intravedere che è l'individuo ciò che lo interessa principalmente: lo stato giusto, afferma Socrate, forse è solo un modello stabilito in cielo, mentre è sempre possibile per l'individuo che decide di essere giusto riflettere sulla sua scelta e sviluppare il proprio carattere in tal senso (correlativamente, l'affermazione che si potrebbe tentare di fondare uno stato ideale partendo da ragazzi di età inferiore ai dieci anni sembra rappresentare un modo molto efficace per indicare che questo nella pratica non è possibile). Tuttavia, per sapere che cosa significhi essere giusti, occorre sapere che cosa significherebbe per uno stato essere giusto.

Va detto che lo stato platonico non è un'utopia; è una qualunque città-stato greca trasformata al fine di ottenere una città giusta, ma per il resto rimane soggetta alle condizioni abituali delle città greche, tra cui la guerra con altri stati, la schiavitù e i normali processi economici. È in

questo contesto che Platone sviluppa l'idea che la città giusta sia quella in cui l'inevitabile interdipendenza tra i membri della società sia organizzata in maniera razionale, cioè in modo da eliminare i conflitti.

I conflitti verranno eliminati assicurandosi che ciascun cittadino riceva un'educazione e ricopra una funzione che siano entrambe in perfetto accordo con la sua natura. Vi si arriverà, sostiene Platone, se vi saranno tre classi nello stato: i guardiani, che governano nell'interesse generale; gli ausiliari, che rendono esecutive le decisioni dei guardiani; e i produttori, che non possiedono una caratteristica unificatrice ma sono semplicemente i cittadini normali di uno stato greco impegnati a condurre i propri affari privati senza avere alcun potere politico. Queste tre classi devono funzionare insieme in modo che la classe dei produttori obbedisca alle direttive politiche dei guardiani, il cui potere, esercitato nell'interesse generale, non ha limiti istituzionali. Quale sarà in proposito l'atteggiamento della classe dei produttori? Platone non è molto chiaro a riguardo. Talvolta, egli non dubita che i suoi membri avranno un sufficiente senso del bene comune da comprendere che il meglio, per loro, è conformarsi a ciò che i guardiani giudicano buono, e li descrive pieni di deferenza. In altri passi, invece, sembra credere che i produttori mostreranno inevitabilmente del risentimento e saranno poco solleciti a cooperare, in quanto incapaci di comprendere che cosa sia il bene generale: per i guardiani sarà allora necessario imporre la propria volontà con la forza.

La *Repubblica* si fonda sull'idea che l'anima individuale, come lo stato, sia divisa in tre parti, e che tra queste tre parti vi sia la stessa relazione che sussiste tra le tre parti dello stato: la ragione, che cerca la verità e realizza il bene universale; il coraggio, che dà l'energia per mettere in pratica le considerazioni razionali; e la parte desiderativa dell'anima, il cui unico elemento unificante è il fatto che tutti i desideri aspirano a trovare soddisfazione senza alcun riguardo per il bene universale. I cittadini saranno suddivisi nelle tre classi della città ideale a seconda che nella loro anima governi la ragione, il coraggio o la brama. Ma essi sono simili in quanto tutti hanno nell'anima queste tre parti, e lo stato d'animo unificato e armonioso che risulta quando ciascuna delle tre parti dell'anima «fa ciò che deve», come dice Platone, sarà differente nei guardiani, negli ausiliari e nei produttori. Nei primi domina la ragione: la loro caratteristica è l'amore della verità e la cura del bene comune, e il loro «coraggio» e i loro «desideri» sono riformati e ristrutturati da queste priorità. Qualcosa di simile si verifica per gli ausiliari. I produttori, invece, sono dominati dai loro desideri, cosicché la loro ragione e il loro coraggio vengono utilizzati principalmente per soddisfarli; Platone però

ammette che talora (e si ritrova qui, a un altro livello, il problema politico posto da questa classe) la loro ragione sembra cogliere il benessere generale in modo sufficiente per approvare l'azione dei guardiani.

Contrariamente alle convinzioni greche più diffuse, Platone identifica questo stato di armonia dell'anima con la virtù della giustizia. Si tratta di una ridefinizione radicale, e la soluzione che egli propone per arrivare alla giustizia si distingue completamente da tutte le strategie ideate fino a quel punto. Non la si può comprendere se non riconoscendovi una manifestazione della volontà di Platone di attribuire alla ragione il ruolo supremo nell'organizzazione dello stato. Si arriverà a un governo giusto se si porteranno al potere uomini le cui anime siano governate dalla ragione, e Platone irride l'idea che il miglioramento del governo di uno stato possa venire da un cambiamento di leggi o di istituzioni: ai suoi occhi si tratta di un'inutile spesa d'energia, perché la sola via per un miglioramento autentico consiste nel cercare di renderci più simili al modello razionale «stabilito in cielo» e accessibile unicamente a quanti fanno uso della propria ragione. Ecco perché Platone colloca tutte le sue speranze nell'educazione – prima del carattere, poi dell'intelligenza – dei guardiani affinché ragionino correttamente. Le leggi non avranno allora che una funzione limitata e pragmatica, senza alcun potere di opporsi alle decisioni che la ragione ispira ai guardiani.

Intesa come capacità di discernere il bene generale, la ragione esige notevoli sacrifici, che appaiono scandalosi tanto secondo le norme greche quanto secondo le nostre. I guardiani non possiederanno nulla, non godranno di una vita privata e neppure di relazioni personali durevoli. Ci saranno tra loro uomini e donne, perché le esigenze della ragione passano davanti alle convenzioni; nella sua aspirazione alla verità, infatti, essa esige revisioni laceranti. Per avere il diritto di governare, occorre che i guardiani sappiano ciò che è giusto; ma poiché, come abbiamo visto, per Platone il sapere è ormai dipendente in una certa qual misura dal metodo matematico, per arrivare a governare i guardiani trascorreranno anni a perfezionarsi nelle tecniche della riflessione filosofica. Il paradosso è che, quando alla fine sono pronti a governare, i guardiani non desiderano più farlo, perché essi soli comprendono il valore infinitamente superiore dello studio filosofico ricercato per se stesso. Di conseguenza gli unici uomini giusti non desidereranno governare lo stato giusto, e dovranno in qualche modo esservi «costretti».

La Repubblica è l'elaborazione più completa mai tentata del principio per cui è il sapere che dà diritto a governare. Platone ne accetta le conseguenze più estreme tanto per i governanti quanto per i governati, anche se più tardi nutrirà dubbi a proposito sia degli uni sia degli altri.

Nella *Repubblica* egli appare cosciente dell'effetto corruttore del denaro e dell'ambizione, ma trascura la corruzione prodotta dal potere in se stesso. Più tardi, nelle *Leggi*, ammetterà che è impossibile per l'uomo esercitare il potere assoluto mantenendosi disinteressato, e arriva a ripensare il ruolo che il potere assoluto fondato sul sapere, assegna a chi lo esercita. I governanti sono continuamente paragonati agli esperti, come i medici e i comandanti delle navi. Ma gli uomini non assomigliano alla materia prima utilizzata dall'artigiano: in uno stato, ciascun cittadino è una persona distinta, con desideri e bisogni di cui bisogna tenere conto se si vuole che si senta membro di una vera comunità, e non un sottoposto il cui lavoro è sfruttato, quasi fosse uno schiavo. Nelle *Leggi*, Platone conclude che «padroni e schiavi non saranno mai amici» e che, di conseguenza, essi non possono formare una comunità, come credeva invece nella *Repubblica*. Nelle *Leggi*, il medico che ha a che fare con uomini liberi – diversamente in questo dal medico degli schiavi – deve convincere il suo paziente a sottoporsi alla cura, e ragionare con lui per mezzo di argomenti razionali, cioè persuaderlo, non minacciarlo soltanto (719 E - 720 D, 857 C-E).

La città ideale delle *Leggi* è dunque ben diversa da quella della *Repubblica*. Tuttavia, sarebbe errato attribuire questa differenza unicamente al maggior pessimismo della vecchiaia (malgrado i numerosi riferimenti, un poco noiosi, alla saggezza degli anziani). L'ultimo pensiero politico di Platone è piuttosto segnato da un esame più approfondito di temi fino ad allora trattati in modo troppo semplice, e su un gran numero di argomenti, egli si rivela disposto a riconoscere la necessità del compromesso e la complessità delle cose.

L'esempio che più colpisce è proprio la questione dello statuto della legge. Mentre in precedenza Platone aveva collocato la conoscenza esperita molto al di sopra delle leggi, successivamente arriva a riconoscere i vantaggi della loro sovranità. Un lungo passo del *Politico* mostra che la legge è uno strumento grossolano, ben inferiore alla precisione del sapere dell'esperto, ma che, in assenza di quest'ultimo, le sue prescrizioni sono meglio di niente, tanto più di semplici congetture. Nel mondo reale così come è, in cui l'uomo di stato ideale non è una prospettiva realistica, occorre affidarsi alla stabilità e alla razionalità offerta dalla legge. Ecco perché, nelle *Leggi*, osserviamo Platone impegnato a costruire la sua città su un codice giuridico.

Nella seconda delle sue grandi opere politiche, Platone si rivela del resto singolarmente pragmatico. Invece di progettare un tipo di vita radicalmente nuovo, parte da un'istituzione esistente e la modifica in prospettiva di un nuovo obiettivo morale che a suo dire in questo modo sarà

possibile raggiungere. Senza temere il ridicolo, per esempio, afferma che si possono trasformare i banchetti a fini pedagogici e morali, e si sforza di trasferire gli onori pubblici e il prestigio dovuti agli eroi guerrieri anche ai vecchi ufficiali pubblici che hanno servito lo stato in modo meno spettacolare. In particolare, Platone riprende numerose leggi ateniesi e si sforza di renderle coerenti e razionalmente accettabili dai cittadini premettendo loro un preambolo filosofico capace di spiegarne le ragioni. Molte di queste leggi modellano istituzioni democratiche, e Magnesia, la città ideale delle *Leggi*, sotto numerosi punti di vista è simile ad Atene. Anche in questo dialogo si ritrova comunque un tema sul quale Platone aveva già insistito: tutti i cittadini devono ricevere un'educazione appropriata alle loro capacità. Il risultato è infintamente più egualitario che nella *Repubblica*, ma l'enfasi rimane ancora sul bene comune e sugli obiettivi condivisi da tutta la comunità. In realtà, per alcuni aspetti Platone si spinge più lontano che mai: le donne in attesa faranno anch'esse ginnastica ogni giorno, tutti saranno allenati a essere ambidestri e – cosa supremamente allarmante – tutti i cittadini si sveglieranno presto e si abitueranno a dormire il meno possibile.

Le *Leggi* pongono l'accento sia sull'educazione comune, che instilla nei cittadini un sentimento molto profondo del bene comune, sia sulle istituzioni democratiche, che offrono lo spazio necessario a un'attività politica individuale. L'opera può essere letta in chiave autoritaria, ma anche come lo sviluppo di un pensiero molto più individualista ed egualitario di quanto fosse mai stato. La virtù caratteristica del cittadino è sì la *sōphrosyne*, la padronanza di sé, che riconosce la superiorità del bene comune sul bene dell'individuo. Ma la costituzione che Platone propone qui è una costituzione «mista», in cui il principio «monarchico» – l'obbedienza all'autorità – è ormai temperato dal principio «democratico», per cui ciascun cittadino vive secondo le proprie scelte di vita. D'altra parte, Platone riprende alcune istituzioni democratiche, ma le modifica in un senso che le avvicina a quella che gli Antichi chiamavano oligarchia – anche se, a dire il vero, il risultato finale è spesso più vicino alla democrazia nel senso moderno del termine di quanto lo fosse la democrazia antica. Così, l'Assemblea viene quasi completamente privata del diritto di prendere decisioni politiche direttamente, e nelle *Leggi* essa funziona piuttosto come un elettorato moderno: elegge dei rappresentanti tenuti a rispondere delle loro azioni.

In morale come in politica, si è stupiti di constatare fino a che punto Platone sia sempre più disponibile all'uso del metodo empirico; particolarmente significativo è il mutato atteggiamento che si riscontra nei confronti della storia. La *Repubblica* è assolutamente astorica, mentre

il *Politico* utilizza la memoria collettiva per esprimere la verità in forma di racconti e miti popolari relativi al passato. Il *Crizia*, un'appendice che riprende il contesto dialogico del *Timeo*, contiene una finzione storica, straordinaria e incompiuta, che mette a confronto le antiche città di Atene e di Atlantide allo scopo di insegnare una morale politica: la superiorità delle città terrestri su quelle marittime e l'importanza dell'obbedienza alle leggi. Infine, il terzo libro delle *Leggi* è un lungo esercizio nell'arte di trarre lezioni politiche dalla storia. La storia di Platone è selettiva ed estremamente parziale; vi si può tuttavia individuare un primo passo verso lo studio della storia politica che troveremo nella *Politica* di Aristotele e nell'analisi delle costituzioni che ne è alla base.

La tendenza all'empirismo che traspare dalle *Leggi* si riflette in vari modi anche negli altri dialoghi tardi. Nel *Timeo*, Platone costruisce una strana e complicata cosmologia che rivela un interesse notevole per questioni che fino ad allora aveva giudicato insignificanti. Nel *Politico*, per esempio, Platone inizia a dare prova di una nuova attenzione pragmatica verso le istituzioni politiche, anche se mantiene l'idea che a governare debba essere il sapiente. Inoltre, mentre in precedenza aveva utilizzato la forma dialogica per avviare la discussione filosofica da un punto di vista nuovo, che non risultava debitore in nulla, o solo in minima parte, allo stato del dibattito di allora, il *Sofista*, il *Filebo* e il *Teeteto* si dedicano a risolvere problemi che non sono inediti e a proseguire discussioni inaugurate da altri filosofi. Quanto al *Parmenide*, esso si occupa di questioni che lo stesso Platone aveva sollevato, e anche qui egli procede nella direzione che sarà poi seguita da Aristotele, il quale coglie spunto da problemi che sono già filosofici e prende posizione all'interno di un dibattito precedentemente avviato.

In questi dialoghi tardi, Platone fa un uso minore della figura di Socrate, come se avesse compreso che l'anacronismo sarebbe stato troppo forte. Platone sembra realizzare la distanza che separa le posizioni originali di Socrate esposte nei primi dialoghi dal proprio pensiero così come si è venuto a sviluppare nelle opere tarde, in cui le discussioni sono molto più professionali e «accademiche». Egli non abbandonerà mai la forma dialogica, e fino alla fine sosterrà il ruolo di chi avanza argomenti senza prendere posizione su di essi o sulle loro premesse. Ma questo ruolo ha sempre meno senso nei dialoghi tardi; non si percepisce più una vera distanza tra l'autore e i discorsi del *Sofista* o del *Timeo*. Al tempo stesso, queste due opere sono estremamente difficili da integrare in un'esposizione generale del «pensiero di Platone», perché in esse Platone si avventura per strade inaugurate dal lavoro di altri: la cosmologia, la questione dell'essere e del non-essere posta da Parmenide, o ancora il

problema della verità e della conoscenza sollevato da Protagora. Nel xx secolo sono state spese non poche energie nel tentativo di determinare se e in che modo nelle opere tarde Platone abbia intrapreso una critica dei suoi lavori precedenti. Un approccio più fecondo consiste probabilmente nel vedere in Platone un uomo che nelle sue ultime opere sviluppa un altro modo di fare filosofia, un modo nel quale la forma dialogica è sempre meno importante, un modo che parte dai problemi e prende in considerazione il lavoro degli altri, un modo che assomiglia incontestabilmente a quello di Aristotele.

Per via di queste caratteristiche, gli ultimi dialoghi hanno sempre rivestito un grande interesse per i filosofi. Alcuni dialoghi del periodo di mezzo, come il *Fedone* e la *Repubblica*, hanno goduto di una fortuna letteraria autonoma, e i dialoghi socratici sono sempre stati visti come una bella introduzione alla filosofia; ma per venire a capo del *Sofista* o del *Parmenide* bisogna essere filosofi. È per questo che i due dialoghi non si prestano a un riassunto o a un giudizio sintetico: ciascuno dei due tratta di un problema filosofico difficile in modo difficile, anche se definito e completo. Essi non si sono mai integrati bene nelle esposizioni generali del pensiero di Platone anche perché sono relativamente indipendenti dagli interessi che dominano i dialoghi iniziali e del periodo di mezzo, e, dall'Antichità al xx secolo, i resoconti delle «idee di Platone» poggiano sulla *Repubblica* piuttosto che sul *Crizia* o sul *Filebo*. Sarebbe tuttavia errato pensare che un elaborato sistema filosofico abbia finito per ridursi a una serie di dettagli accademici; questo significherebbe sottovalutare la pratica dell'indagine e della discussione filosofica che osserviamo negli ultimi dialoghi. Essi potranno esercitare meno attrattiva del *Fedone* o della *Repubblica* su coloro che non sono filosofi, ma costituiranno sempre più un percorso obbligato per coloro che lo sono.

Platone è forse il filosofo più originale che sia mai esistito. Egli esordisce adottando un modo di fare filosofia radicalmente nuovo, in deliberata rottura con gli approcci precedenti. Ma nell'arco della sua lunga vita lo osserviamo avanzare passo dopo passo su una strada che lo conduce lentamente verso modi di fare filosofia più convenzionali. Vi permangono tuttavia alcuni aspetti immutabili; in particolare, Platone non rinunciò mai alla forma dialogica, capace di creare una distanza tra l'autore e la discussione. Anche le ultime opere conservano questo carattere elusivo, che distingue Platone dagli altri grandi filosofi. Ed è questa combinazione di idee audaci presentate in modo elusivo – chiaro nel merito dei singoli punti ma frammentato e slegato da un punto di vista globale – che fa di Platone una sfida perenne, frustrante, ma affascinante.

Orientamento bibliografico.

Testi e traduzioni:

- PLATONE, *Dialogues of Plato. Translation to English*, 4 voll., a cura di B. Jowett, Oxford 1953, 4^a ed.
- ID., *Œuvres complètes*, a cura di AA.VV., Paris 1920-64.
- ID., *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, 9 voll., Roma-Bari 1971, 2^a ed.
- ID., *Platonis Opera*, a cura di J. Burnet, Oxford 1900-907.
- PLATONE, *Alcibiade I, Alcibiade II, Ipparco, Rivali*, a cura di A. Carlini, Torino 1964.
- ID., *Apologia di Socrate*, a cura di A. M. Ioppolo, Roma 1993.
- ID., *Cratilo*, a cura di C. Licciardi, Milano 1989.
- ID., *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, 2 voll., Torino 1970.
- ID., *Dialoghi politici e lettere*, a cura di F. Adorno, 2 voll., Torino 1970, 2^a ed.
- ID., *Epinomide*, a cura di O. Specchia, Firenze 1967.
- ID., *Eutidemo*, a cura di F. Decleva Caizzi, Milano 1996.
- ID., *Eutifrone*, a cura di M. Casaglia, Milano 2003.
- ID., *Fedone*, a cura di B. Centrone, Roma 2000.
- ID., *Fedone*, a cura di A. Lami, Milano 2001.
- ID., *Fedro*, a cura di F. Trabattoni, Milano 1995.
- ID., *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano 2000.
- ID., *Gorgia*, a cura di F. Adorno, Bari 1968.
- ID., *Gorgia*, a cura di G. Zanetto, Milano 1994.
- ID., *Lettere*, a cura di A. Carlini Torino 1960.
- ID., *Liside*, a cura di F. Trabattoni, Milano 2003.
- ID., *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Milano 2004.
- ID., *Parménide*, a cura di L. Brisson, Paris 1994 (trad. it. *Parmenide*, Napoli 1999).
- ID., *Politico*, a cura di P. Accattino, Milano 1996.
- ID., *Protagora*, a cura di F. Adorno, Bari 1996.
- ID., *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, 2 voll., Napoli 1998.
- ID., *Simposio*, trad. it. di G. Calogero, introduzione di A. Taglia, Roma-Bari 2003.
- ID., *Sofista*, a cura di B. Bianchini, Roma 1997.
- ID., *Teeteto*, a cura di L. Antonelli, Milano 1994.
- ID., *Timeo*, a cura di G. Lozza, Milano 1991.
- ID., *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1974.
- ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

ANNAS, J.

1981 *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.

1999 *Platonic Ethics Old and New*, Ithaca N.Y.

CANTO-SPERBER, M.

1991 *Le paradoxes de la connaissance: essais sur le Ménon de Platon*, Paris.

CHATELET, F.

1965 *Platon*, Paris.

GOLDSCHMIDT, V.

1947 *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, Paris.

1970a *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris.

1970b *Questions platoniciennes*, Paris.

IRWIN, T.

1995 (a cura di), *Classical Philosophy: Collected Papers*, II. *Socrates and his Contemporaries*; III. *Plato's Ethics*; IV. *Plato's Metaphysics and Epistemology*, New York - London.

KAHN, C.

1996 *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge Mass.

KRAUT, R.

1992 *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge Mass.

MOREAU, J.

1939 *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris.

ROBIN, L.

1948 *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris.

SCHUHL, P.-M.

1954 *L'œuvre de Platon*, Paris.

VLASTOS, G.

1971 (a cura di), *Plato. A Collection of Critical Essays*, 2 voll., Garden City N.Y.

1973 *Platonic Studies*, Princeton.

Aggiornamenti e integrazioni:

ANNAS, J.

1999 *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca N.Y.

BALANSARD, A.

2001 *Techne dans les dialogues de Platon*, Sankt Augustin.

BARBANTI, M. e ROMANO, F.

2002 (a cura di), *Il "Parmenide" di Platone e la sua tradizione*, Catania.

BIRAL, A.

1997 *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari.

BLONDELL, R.

2002 *The Play of Characters in Plato's Dialogues*, Cambridge Mass.

BONAZZI, M. e TRABATTONI, F.

2003 (a cura di), *Platone e la tradizione platonica*, Milano.

BRISSE, L.

2000 *Lectures de Platon*, Paris.

- CAMBIANO, G.
1971 *Platone e le tecniche*, Torino.
- CAMBIANO, G. e REPICI, L.
1993 *Aristotele e la conoscenza*, Milano.
- CAPRA, A.
2001 *Agon logon. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano.
- CASERTANO, G.
2000 (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli.
- CAVARERO, A.
1976 *Dialettica e politica in Platone*, Padova.
- CAVINI, W.
1982 *La dialettica di Platone*, Firenze.
- CLAY, D.
2000 *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park Pa.
- DEXSAUT, M.
2000 *Etudes platoniciennes, Platon et la question de la pensée*, Paris.
2001 *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris.
- DUMONT, J.-N.
1998 *Premières leçons sur l'Apologie de Socrate de Platon*, Paris.
- ERLER, M.
1987 *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin - New York (trad. it. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, Milano 1991).
- FATTAL, M.
2001 (a cura di), *La philosophie de Platon*, Paris.
- FINE, G.
2000 *Plato*, Oxford.
- FRONTEROTTA, F.
1998 *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari.
2001 *Methesis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al "Parmenide"*, Pisa.
- GADAMER, H.-G.
1983-84 *Studi Platonici I e II*, Casale Monferrato.
- GAISER, K.
1984 *Platone come scrittore filosofico*, Napoli.
- GIANNANTONI, G.
2005 *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. postuma a cura di B. Centrone, Napoli.
- GIGON, O.
1986 *La teoria e i suoi problemi in Platone e in Aristotele*, Napoli.
- GIULIANO, F. M.
2004 *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin.

GONZALES, F.

1998 *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston Ill.

GREGORY, A.

2000 *Plato's Philosophy of Science*, London.

HAVELOCK, E. A.

1963 *Preface to Plato*, Cambridge Mass. (trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari 1973).

HÖSLE, V.

1994 *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Milano.

ISNARDI PARENTE, M.

1966 *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze.

1970 *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli.

1996 *Platone*, Roma-Bari.

1997 *Testimonia platonica. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legomena aggrapha dogmata*, 2 voll., Roma.

JAIN, E. e GRÄTZEL, S.

2001 (a cura di), *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für K. Albert*, Freiburg-München.

JOYAL, M.

1997 (a cura di), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot.

KAHN, C.

1996 *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.

KRÄMER, H.

1986 *La nuova immagine di Platone*, Napoli.

LESZL, W.

1975 *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Firenze.

LIMINTA, M. T.

1998 *Il problema della bellezza in Platone*, Milano.

LONGO, A.

2000 *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa.

MELCHIORRE, V.

1990 (a cura di), *L'uno e i molti*, Milano.

MIGLIORI, M.

1990 *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Milano.

1993 *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico filosofico al Filebo di Platone*, Milano.

MOVIA, G.

1991 *Apparenza, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Milano.

NARCY, M.

2001 (a cura di), *Platon. L'amour du savoir*, Paris.

- NATORP, P.
1903 *Platos Ideenlehre*, Aars (trad. it. *Dottrina platonica delle idee*, Milano 1999).
- NONVEL PIERI, S.
1991 *Introduzione a Platone*, Napoli.
- PALUMBO, L.
2001 *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli.
- PASQUALI, G.
1967 *Le lettere di Platone*, Firenze, 2^a ed.
- PESCE, D.
1990 *Il Platone di Tubinga*, Brescia.
- POPPER, K.
1945 *The Open Society and its Enemies*, London (trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1973).
- PRADEAU, J.-F.
2001 (a cura di), *Platon, les formes intelligibles*, Paris.
- PRESS, G. A.
2000 (a cura di), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham.
- REALE, G.
1984 *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano.
1994 *Verso una nuova immagine di Platone. Atti del convegno di Napoli (7-9 ottobre 1991)*, Napoli.
- ROBIN, L.
1968 *Platon*, Paris (trad. it. *Platone*, Milano 1971).
- ROSS, D.
1951 *Plato's Theory of Ideas*, Oxford (trad. it. *Platone e la teoria delle idee*, Bologna 1989).
- ROTONDARO, S.
1998 *Il sogno in Platone: fisiologia di una metafora*, Napoli.
- ROWE, C.
1998 *Il Simposio di Platone: cinque lezioni*, Sankt Augustin.
- RUPRECHT, L. A.
1999 *Symposia: Plato, the Erotic, and Moral Value*, Albany.
- RYLE, G.
1966 *Plato's Progress*, Cambridge Mass. (trad. it. *Per una lettura di Platone*, Milano 1991).
- SENZ, W.
2000 *Über die platonische Dialektik und aristotelische Logik: ein Vergleich*, Bern - Frankfurt am Main.
- SIER, K.
1997 *Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart.
- SLEZÁK, TH.
1985 *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und*

mittleren Dialogen, Berlin - New York (trad. it. *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988).

SMITH, N. D.

1998 (a cura di), *Plato: Critical Assessments*, New York.

STEFANINI, L.

1991 *Platone*, 2 voll., Padova, 3^a ed.

TAGLIA, A.

1998 *Il concetto di "pistis" in Platone*, Torino.

TAYLOR, A. E.

1909 *Plato, The Man and his Work*, London (trad. it. *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze 1968).

THESLEFF, H.

1999 *Studies in Plato's Two-Level Model*, Helsinki.

TRABATTONI, F.

1994 *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze.

1999 *Oralità e scrittura in Platone*, Milano.

1998 *Platone*, Roma.

TULLI, M.

1989 *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa.

VEGETTI, M.

2003 *Quindici lezioni su Platone*, Torino.

VEGETTI, M. e ABBATE, M.

1999 *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli.

VOGEL, C. J. DE

1986 *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden (trad. it. *Ripensando Platone e il platonismo*, Milano 1990).

WIELAND, W.

1999 *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.

► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; Figure di filosofo; Figure di politico; Fisica; L'essere e le regioni dell'essere; L'etica; Teologia e divinazione; Teorie della religione; Teorie del linguaggio.

Vol. II Accademia; Anassagora; Platonismo; Plotino; Plutarco.

HENRY BLUMENTHAL

Plotino

Plotino nacque in Egitto intorno al 205 d. C. ed è giustamente considerato il fondatore del neoplatonismo. Egli però avrebbe trovato banale la prima di queste affermazioni e bizzarra la seconda. Il suo biografo Porfirio, la cui *Vita di Plotino* è la nostra principale fonte d'informazioni sulla sua carriera, esordisce affermando che «Plotino sembrava provare vergogna di essere in un corpo» [*Vita di Plotino*, I, ed. it. p. 87]. Questo potrebbe averlo spinto a mostrarsi in qualche modo reticente a parlare della propria vita, anche se in ciò non bisogna vedere nient'altro che una manifestazione della sua preoccupazione, a quel tempo affatto eccezionale, di ridurre allo stretto necessario ogni coinvolgimento col corpo e col mondo sensibile di cui esso fa parte. Nondimeno, Porfirio presenta una serie di preziosi aneddoti sulla vita del filosofo, sul suo insegnamento e anche sulle malattie di cui soffriva. Quanto al neoplatonismo, va detto che si tratta di un termine che non esiste nel greco antico, e che fu inventato da alcuni studiosi inglesi e francesi negli anni Quaranta dell'Ottocento. Questo è importante, perché Plotino e così pure tutti i Neoplatonici dopo di lui si consideravano semplicemente platonici: Plotino, nel primo trattato della quinta *Enneade*, e ancora Proclo, nella sua monumentale *Teologia platonica*, dichiarano che tutto ciò che sostengono era già presente nel testo di Platone, fosse pure in maniera non esplicita. A questo riguardo, è opportuno precisare che essi si rifacevano allo stesso testo platonico al quale abbiamo accesso ancora oggi, e non a qualche pretesa dottrina esoterica. Non che Platone avrebbe compreso la loro interpretazione dei suoi testi, un'interpretazione che in parte fu probabilmente ricavata dalla misteriosa figura di Ammonio Sacca; Porfirio racconta infatti che dopo una lunga ricerca ad Alessandria, Ammonio fu il primo professore di filosofia che rispondeva alle aspettative di Plotino, e che al suo fianco questi trascorse circa undici anni, trasponendo infine nella propria filosofia lo spirito, o il pensiero, di Ammonio. Purtroppo possiamo solo ipotizzare in che cosa consistesse questo pensiero, visto che, a dispetto di numerose ricerche sto-

riche e di molteplici tentativi di ricostruire le idee di Ammonio, sul suo conto non sappiamo praticamente nulla.

A parte il suo essere platonico, due altri aspetti di Plotino vanno tenuti in considerazione. Il primo è che più che un mistico fu un metafisico. Nonostante sia stato per molto tempo visto come tale, e nonostante abbia indubbiamente avuto esperienze mistiche, esse appaiono solo raramente nei suoi scritti, e certamente non determinano la sua filosofia. D'altronde, è stato recentemente riconosciuto che uno dei rari testi che a simili esperienze sembrerebbe riferirsi, l'inizio dell'*Enneade* 4.8 (*Sulla discesa dell'anima nei corpi*), rinvia all'Intelletto più che all'Uno. Il secondo aspetto da tenere in considerazione è che Plotino, come tutti i filosofi greci, considerava la sua filosofia non come una speculazione disinteressata, ma come una ricerca della via capace di condurre l'individuo alla migliore vita possibile. Si è potuto così vedere la filosofia di Plotino come una sorta di pratica religiosa, ma sarebbe ingannevole intenderla come una «filosofia religiosa»: quest'espressione implica una distinzione che né Plotino né, prima di lui, Platone o Aristotele avrebbero potuto comprendere. Ciò rimane vero nonostante le discussioni di ordine strettamente etico occupino una parte relativamente marginale dell'opera di Plotino.

L'opera di Plotino, interamente conservatasi, è costituita dalle *Enneadi*, così chiamate perché si tratta di sei gruppi di nove trattati organizzati in tal modo dal suo discepolo, collega, biografo ed editore Porfirio. Questi cinquantaquattro trattati, tuttavia, non rappresentano altrettante opere autonome di Plotino, ma sono il risultato della struttura creata da Porfirio secondo precisi significati numerologici attraverso lo smembramento di alcuni trattati più lunghi – come quello sull'anima, da cui derivano le *Enneadi* 4.3, 4.4, 4.5, o quello sulle questioni sollevate dal conflitto tra Plotino e gli Gnostici, che si distribuisce in tre *Enneadi*, 3.8, 5.8 e 2.9 – o l'amalgama di alcuni testi brevi, ad esempio l'*Enneade* 3.9. Anche se nella sua *Vita di Plotino* Porfirio ci riferisce l'ordine cronologico della composizione dei trattati (e questa informazione talvolta si rivela molto utile), ciascuna delle sei *Enneadi* li raggruppa secondo il loro oggetto principale, rispettivamente l'etica, la fisica, il mondo fisico e la nostra vita in esso, l'Anima, l'Intelletto e l'Uno. Questa classificazione, tuttavia, rimane approssimativa, perché numerosi trattati non corrispondono perfettamente a tali categorie. Inoltre, Plotino è noto per la sua tendenza a introdurre ampi stralci, se non la totalità della sua filosofia, in molte opere il cui proposito dichiarato, peraltro raramente seguito, è di sviluppare un unico tema particolare. Si tratta probabilmente di una conseguenza del suo metodo di filosofare che, secondo la *Vita di Plo-*

tino, consisteva nell'avviare una discussione dopo la lettura comune di un testo e non nel tentativo deliberato di imitare lo stile di Platone.

In quanto platonico, comunque, Plotino adottò la divisione del mondo in due forme di esistenza: la sensibile, o materiale, e l'intelligibile, o immateriale. Su due punti si discosta da Platone: il suo mondo intelligibile ha una struttura più complicata, e il suo mondo materiale uno statuto differente. Per di più, la struttura e il funzionamento di questi due mondi sono ampiamente ispirati alle idee che Plotino, sulla scia di un certo platonismo ellenistico e imperiale, aveva adottato, e spesso adattato, da Aristotele. Tali idee giocano un ruolo particolarmente importante nella costruzione della seconda ipostasi, l'Intelletto, e così pure nell'esposizione del funzionamento dell'anima umana.

Insieme al suo misticismo, di Plotino si conosce in genere la divisione del mondo intelligibile in tre ipostasi: l'Uno, l'Intelletto e l'Anima. Benché il confine tra gli ultimi due sia a volte incerto e non rispettato, e benché alcuni studiosi abbiano creduto di trovare una quarta ipostasi nella quale la natura (*physis*), in quanto forma inferiore dell'anima, corrisponderebbe alla forma superiore (*psychē*), che costituisce la terza ipostasi, Plotino difende costantemente la tesi che non ci sono né più né – il che è di fondamentale importanza – meno di tre ipostasi. A questo riguardo, si può sottolineare la differenza rispetto ai Platonici precedenti, i quali, con l'eccezione forse di Numenio, non collocavano alcun Uno al di là dell'Intelletto.

L'Uno di Plotino è il fondamento e l'origine di tutto il suo sistema. Entrambi i termini vanno intesi in un senso particolare, perché l'Uno è «al di sopra», piuttosto che alla base, e se è origine, lo è solamente nel senso che tutto dipende da esso. Nella filosofia di Plotino, infatti, non vi è spazio per un inizio nel tempo, e tutte le espressioni che suggeriscono una successione temporale vanno intese unicamente come rinvii a una sequenza causale o a diversi momenti dell'esposizione concettuale. Del resto, benché alcuni Platonici, al pari di un numero crescente di commentatori moderni, abbiano interpretato in senso cronologico la spiegazione della genesi del mondo elaborata da Platone nel *Timeo*, Plotino seguì l'interpretazione dominante secondo la quale la successione degli eventi non sarebbe stata altro che un artificio espositivo.

Con queste precauzioni, possiamo ora esaminare lo statuto e le caratteristiche dell'Uno, sempre tenendo presente che, propriamente parlando, di esso non si può dire nulla: l'Uno è, come si traduce in genere, ineffabile (*arrhēton*). La ragione di questa ineffabilità dipende dal fatto che esso trascende l'Essere e che lo si può definire soltanto per mezzo della negazione di tutte le caratteristiche dell'Essere, che a sua volta de-

riva da esso, o anche con l'aiuto di termini applicabili all'Intelletto, ma che devono essere preceduti dalla parola «al di sopra» (*hyper-*): «al di sopra dell'intellezione» (*hypernoēsis*), ad esempio, o «al di sopra dell'esistenza» (*hyperontōs*). La descrizione abituale dell'Uno come «al di là dell'Essere» rinvia alla descrizione che Platone nella *Repubblica* dava del Bene come al di sopra delle cose che esistono (*epekeina tēs ousias*); ma mentre Platone utilizzava questa formula per indicare che il Bene era al vertice della gerarchia delle Forme, identificate con ciò che possiede propriamente l'essere, per Plotino e per tutti i Neoplatonici questo significava che il Bene era qualcosa di trascendente e di distinto rispetto alle Forme. Tuttavia l'Uno di Plotino, che egli chiama anche Bene, ha in comune con la Forma platonica il fatto di essere responsabile dell'essere e, nonostante una certa reticenza di Plotino in proposito, dell'intelligibilità di tutto ciò che fa parte dell'intelligibile.

Uno dei problemi più difficili posti dalla filosofia di Plotino consiste nel comprendere che relazione sia quella dell'Uno con il resto del reale, e, in particolare, se sia possibile attribuirgli un qualche interesse per i suoi prodotti. A questo secondo interrogativo gli interpreti cristiani rispondevano affermativamente, forse perché preoccupati di assimilare il pensiero di Plotino al proprio, ma più corretta è probabilmente l'interpretazione più rigida secondo la quale l'Uno è responsabile dell'esistenza delle altre cose e dei loro differenti livelli di unità, ma non ha relazione con esse se non in quanto è per loro oggetto di desiderio. Questo problema è legato ad altre difficoltà legate alla natura dell'Uno e al suo ruolo nei confronti di tutte le cose. La più importante è: «Perché esistono altre cose oltre all'Uno?» È possibile sostenere che quest'ultimo interrogativo metta in luce una lacuna fondamentale della filosofia di Plotino, nonostante il fatto che la ragione filosofica per porre un Uno dovette essere il desiderio trasmesso dall'eredità platonica ormai aristotelizzata di disporre di un primo principio perfettamente semplice e unitario per l'anima e per l'intelletto. Un'altra questione importante, alla quale Plotino dedica il lungo e difficile trattato 6.8, è sapere se si possa attribuire una volontà all'Uno, e se, in tal caso, questa volontà sia implicata nel suo essere causa delle altre cose. Di questo parere sono gli interpreti che ritengono che l'Uno di Plotino, come il Dio giudaico e cristiano, sia in un certo qual modo personale; altri tuttavia ribattono che dotare l'Uno di volontà o della conoscenza di sé violerebbe la sua unità. Secondo questi ultimi, ciò che si trova «al di sotto» dell'Uno scaturisce automaticamente come conseguenza della sua suprema potenza e infinità intrinseca.

Un altro problema, che riguarda il resto del reale più che l'Uno, è sa-

pere in che modo vada descritto il processo atemporale della sua venuta all'essere. A tale scopo è stato spesso utilizzato il termine «emanazione», che indica che gli altri livelli del reale derivano dall'Uno come da una fonte inesauribile; questa famiglia di termini, tuttavia, benché correntemente utilizzata dagli studiosi di Plotino, nei suoi testi è molto meno comune.

Il primo prodotto di questa genesi delle altre cose è la seconda ipostasi, l'Intelletto. Benché essenzialmente Forma ed Essere, esso è, alla sua prima manifestazione, informe e indeterminato, e, a questo titolo, anteriore all'esistenza. L'Intelletto acquista le sue caratteristiche rivolgendosi verso l'Uno e contemplandolo. È in questo modo che acquisisce la Forma e l'Essere che l'Uno gli dona senza peraltro possederle. L'idea che le caratteristiche dell'Intelletto provengano dalla contemplazione dell'Uno ha un'origine aristotelica piuttosto che platonica: essa s'ispira alla teoria secondo la quale l'Intelletto, che sia umano o divino, si assimila ai suoi oggetti mentre li pensa. Questa teoria gioca un ruolo cruciale nella struttura dell'Intelletto stesso e nella relazione, a più di un livello, di ciò che è al di sopra con ciò che è al di sotto.

Si dovrebbe forse precisare che «al di sopra» e «al di sotto» sono espressioni puramente metaforiche, per quanto frequentemente utilizzate, di designare la relazione gerarchica o causale di cose che, in quanto immateriali, devono essere concepite come in nessun luogo. Un altro modo di descrivere questa relazione è dire, seguendo una suggestione del *Timeo* di Platone, che le entità inferiori sono «in» quelle.

All'Intelletto manca l'unità dell'Uno a causa della dualità, su cui Plotino insiste molto, tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza. Al tempo stesso, l'Intelletto rimane un'unità nella misura in cui non contiene soltanto Forme, dotate delle proprietà essenziali della Forma quali Platone le descrive in un famoso passo del *Sofista*, ma anche intelletti, che sono a loro volta gli uni per gli altri oggetti d'intellectazione e che, sempre in virtù della teoria aristotelica della cognizione intellettuale, si identificano gli uni con gli altri e sono identici tra loro.

Un problema legato alla genesi e alla struttura dell'ipostasi Intelletto è sapere se il suo Essere o il suo essere Forme sia in qualche modo anteriore al suo essere Intelletto o intelletti. I testi consentono di sostenere che l'Essere deve venire per primo perché gli intelletti abbiano un oggetto da conoscere, ma gli argomenti in favore della priorità dell'aspetto intellettuale sono altrettanto forti, nella misura in cui solo la contemplazione dell'Uno può dotare l'Intelletto ancora informe del suo essere. La migliore soluzione consiste nel dire che nessuno dei due è primo perché entrambi sono eterni.

Nella misura in cui corrisponde al modello usato dal Demiurgo, l'artigiano divino del *Timeo*, l'Intelletto dovrebbe contenere le Forme di tutto ciò che esiste nel mondo sensibile: «tutto ciò che è qui viene da là, ed esiste là in una forma migliore». Ma in realtà Plotino esita riguardo all'universalità di questo principio, e lo discute a lungo in un trattato tardo e giustamente ammirato, *Su come sia venuta a esistere la molteplicità delle idee e sull'Uno* (6.7). Egli spiega, ad esempio, che anche se non vi è lotta nel mondo intelligibile, le Forme degli animali devono essere munite delle parti necessarie alla lotta, poiché esse faranno parte del mondo che queste Forme producono; ciononostante Plotino non introduce forme di cose indesiderabili, né, *a fortiori*, la forma del male, mentre a rigore si dovrebbe affermare che l'Intelletto le include in un qualche modo appropriato. Questa non è che una delle molte difficoltà e incoerenze legate al problema del male, sul quale torneremo più avanti. Tali problemi risultano dal monismo rigoroso di Plotino proprio come il principio secondo cui l'Intelletto dovrebbe contenere tutto ciò che appare nel mondo fisico: egli non concede alcuno spazio all'idea della materia come principio indipendente che invece troviamo in Platone.

Prima di Plotino, alcuni rappresentanti del cosiddetto medioplatonismo avevano già elaborato un nuovo tipo di intelletto platonico amalgamando le Forme platoniche e l'Intelletto aristotelico; in ciò vedevano una soluzione al famoso problema della natura degli oggetti eternamente contemplati da quel pensiero di sé che Aristotele poneva come principio supremo. Alla descrizione della sua attività data da Aristotele, essi aggiunsero così che l'Intelletto pensa contemporaneamente se stesso «e i suoi propri pensieri», identificati nelle Forme. Per Plotino questa soluzione, per poter essere accettata, doveva evitare d'introdurre nell'unità dell'Intelletto una qualunque dualità, e Porfirio riferisce che con i suoi discepoli il maestro si impegnò a lungo per mostrare che gli Intelligibili, vale a dire le Forme, sono nell'Intelletto (si veda in proposito il trattato 5.5, *Sul fatto che gli intelligibili non sono esterni all'Intelletto, e sul Bene*). Questa è una di quelle soluzioni aristoteliche di Plotino preparate dal lavoro di elaborazione del pensiero aristotelico compiuto da Alessandro di Afrodisia, il più celebre dei commentatori studiati nel suo circolo filosofico.

L'unità dell'Intelletto viene spiegata in una descrizione presa dal *Parmenide* di Platone: esso è un uno-molti o un uno-e-molti, e per questo si distingue dalla terza ipostasi, che invece è molti-e-una. Nella maggior parte, se non in tutti i trattati di Plotino in cui viene posta la questione, l'uomo può partecipare di questa unità nella misura in cui la parte

superiore della sua anima rimane al livello che le è proprio: questo è uno dei punti a proposito del quale la maggioranza dei Neoplatonici successivi si rifiutarono di seguire Plotino, che in questo caso adottava, come riconosce in 4.8, una linea non ortodossa. L'affermazione della nostra presenza nell'Intelletto solleva un problema molto discusso in questi ultimi tempi: sapere se debba esservi una Forma di ciascun individuo. In generale, gli interpreti che concepiscono l'Uno come personale condividono la tendenza ad accettare l'esistenza di queste Forme, perché in ciò intravedono un riflesso dell'alto valore accordato da Plotino all'individuo. Altri osservano che i testi divergono e hanno piuttosto la tendenza a sostenere che su questo punto Plotino non giunge a conclusioni definitive. È certo che alcuni degli ultimi trattati suggeriscono, benché non provino, che secondo Plotino la parte più alta dell'individuo esiste al livello dell'Anima piuttosto che al livello dell'Intelletto. Questa interpretazione ha l'ulteriore vantaggio di accordarsi a una nuova interpretazione di Plotino: non lo si ritiene più tanto un filosofo sistematico, quanto un pensatore pronto, come del resto Aristotele, sebbene in misura minore, ad avanzare proposte a titolo d'ipotesi per poi reconsiderarle nel caso si prospetti una soluzione migliore.

L'ipostasi Anima costituisce il legame tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile. L'Anima, dice Plotino, si trova in una posizione di confine. Essa è intermedia tra l'intelligibile in quanto tale da un lato e il sensibile dall'altro. Non diversamente dalla generazione dell'Intelletto, anche quella dell'Anima è difficile da spiegare. Occorre fare ricorso nuovamente alla spiegazione secondo cui il potere infinito dell'Uno richiede l'esistenza di tutto il resto. Inoltre, se il mondo deve esistere, è necessario che una parte dell'intelligibile sia sufficientemente prossima da provvederlo di una forma e da controllarlo. La difficoltà di questo controllo aumenta a mano a mano che ci si allontana da quella che tutti i Platonici e gli Aristotelici consideravano la più alta forma di esistenza fisica, quella dei cieli, per scendere verso la forma inferiore che si trova sulla terra. Nel cielo, l'Anima esercita senza sforzo la sua funzione egemonica, mentre sulla terra corre il rischio di essere in un certo senso affetta dalla natura o dal comportamento imperfetto di ciò che controlla.

L'Anima «giunge all'esistenza» in virtù di un processo simile a quello che è all'origine dell'Intelletto, benché Plotino gli attribuisca a volte un motivo personale nella forma dell'audacia o della temerarietà (*tolma*). Si tratta di un concetto che forse Plotino derivò dai suoi avversari gnostici e che ricorre in altri contesti, ad esempio a proposito della discesa dell'Anima dell'uomo, ma che egli non sembra aver preso molto

sul serio. Ma come l'unità dell'Uno fa difetto all'Intelletto, che deve contemplare l'Uno per completare la propria esistenza, così l'Anima è lontana sia dall'unità sia dal livello d'essere che caratterizzano l'Intelletto. Di conseguenza, tutti i suoi elementi formali si trovano a un grado di dispersione superiore a quello dell'Intelletto. Un altro modo di esprimere questa perdita di unità è affermare che i contenuti dell'Anima non sono tutti simultaneamente presenti gli uni negli altri, come lo sono invece quelli dell'Intelletto in virtù della reciproca identità tra intelletti e intelligibili.

Alla difficoltà di giustificare il pervenire all'essere dell'Anima se ne aggiunge un'altra, ben chiara tanto agli specialisti di Plotino quanto al suo discepolo Porfirio: quella di mantenere le ipostasi Anima e Intelletto separate e distinte. Quando vuole sottolineare la natura tripartita del mondo intelligibile e il fatto che non ci sono né più né meno di tre ipostasi, Plotino distingue l'Intelletto dall'Anima in uno dei seguenti modi: l'Intelletto, come si è visto, è un uno-molti, mentre l'Anima è un molti-e-una; nell'Intelletto ogni cognizione è simultanea e immediata, mentre nell'Anima avviene una transizione (*metabasis*) da un elemento al successivo come quella che ha luogo nel ragionamento dalla premessa alla conclusione. L'intelletto è caratterizzato dall'eternità, mentre nell'Anima vi è il tempo, la cui generazione è simultanea alla sua – una posizione strana nella misura in cui l'Anima, in quanto ipostasi, non è meno eterna dell'Intelletto stesso. Il rapporto dell'Anima con l'Intelletto si configura quindi come uno sviluppo o uno svolgimento di ciò che in quest'ultimo esiste in una forma più compatta. Plotino descrive tale relazione, a questo e agli altri livelli, qualificando la forma inferiore di essere come *logos* della forma superiore, intendendo con ciò che essa ne è una rappresentazione secondo una modalità inferiore; un simile impiego del termine *logos* è in sé inusuale, ma compare spesso in Plotino. L'Anima intrattiene così con l'Intelletto un rapporto di dipendenza causale che – in virtù del principio plotiniano formulato in uno dei primi trattati (*Sul bene o l'uno*, 6.9), secondo cui la causa è differente dal suo effetto – è sufficiente a distinguerli.

Inoltre, l'Anima ha la responsabilità che deriva dal suo coinvolgimento nel mondo corporeo e dal controllo che deve esercitare su di esso, mentre l'Intelletto ne è esente: esso è responsabile dell'esistenza del mondo solo nella misura in cui assegna all'Anima il dovere di conservarla. Queste distinzioni ne implicano altre secondo le quali l'Anima è definita dal fatto che non è Intelletto, e quando Plotino afferma, occasionalmente, che i due differiscono soltanto per l'alterità, senza precisare in che cosa consisterebbe questa alterità, dobbiamo concludere che

fosse cosciente della difficoltà di porre e concepire una differenza tra due entità immateriali. Non sempre questa difficoltà viene superata: osserviamo allora che Plotino sopprime la distinzione tendendo a trasportare nell'Intelletto alcune caratteristiche dell'Anima quando cerca di sottolinearne la natura dinamica e anche creatrice, e, in modo inverso, ad attribuire all'Anima caratteristiche dell'Intelletto quando vuole rimarcare la sua trascendenza rispetto al mondo materiale, o il contrasto tra l'esistenza materiale e l'esistenza immateriale (così, per esempio, nel suo trattato *Sulla presenza dell'essere, uno e lo stesso, dappertutto come intero*, 6.4-5) o anche la natura imperturbabile del controllo dell'Anima sul mondo. In questo caso, Plotino rifiuta anche di attribuire all'Anima il pensiero discorsivo e transitivo che la distingue normalmente dall'Intelletto: quando opera questa distinzione, solitamente afferma che si passa dall'una all'altro quando dal pensiero discorsivo si arriva all'intuizione immediata delle sue conclusioni.

Plotino parla dell'Anima in termini simili a quelli impiegati per l'Intelletto anche quando si sforza di mostrare che essa è al riparo dai suoi coinvolgimenti col corpo. Giungiamo così al livello di esistenza in cui non si parla più di ipostasi intelligibili in se stesse, ma della funzione ordinatrice ed egemonica dell'Anima sul corpo, che si tratti della natura corporea superiore del mondo celeste, o dei corpi ordinari del mondo terrestre. Prima di vedere come l'Anima assolva a questo ruolo, occorre considerare le distinzioni stabilite da Plotino fra i diversi tipi di anima. L'affermazione secondo la quale tutte le anime non sono che una (questo è il tema di uno dei primi trattati, 4.9) riguarda soltanto due dei tre tipi di anima che egli distingue: l'Anima ipostasi, l'Anima del mondo e le Anime degli individui. Si ha talvolta l'impressione che tutte le anime altro non siano che «parti» coestensive di un'unica Anima: ma a una considerazione più attenta del problema si scopre che l'Anima ipostasi non fa parte di questa unità, bensì la trascende, differendone precisamente per il fatto che non ha alcun legame diretto con la materia o con il corpo. Le anime legate al corpo – che possono essere considerate come un'immagine o un riflesso dell'Anima allo stesso modo in cui quest'ultima può essere vista come un'immagine o un riflesso dell'Intelletto – vanno concepite come una. L'Anima del mondo non si distingue dalle anime individuali se non per il fatto che il corpo che essa governa è migliore e per il fatto che essa è esente dalle difficoltà che possono turbare ciascun'anima individuale – umana, visto che Plotino non s'interessa molto all'anima degli altri viventi. Ma Plotino va incontro a inevitabili difficoltà quando deve spiegare perché le anime teoricamente identiche dei diversi individui non sono la stessa anima.

Questo ci introduce in un ambito in cui il suo monismo crea qualche problema. Poiché tutto ciò che è deriva il suo essere da ciò che è al di sopra nella misura in cui è grazie a esso che è ciò che è, i diversi individui, in quanto le anime ne sono la causa, dovrebbero essere tutti identici. Tuttavia Plotino vede la causa della loro differenza nei corpi più che nella materia, la quale, fino a quando non prende la sua forma dall'anima divenendo in tal modo corpo, non possiede alcuna proprietà. Talora, egli spiega queste differenze affermando che l'anima, in conseguenza del suo allontanamento dall'origine, perde il suo potere formatore ed egemonico e diviene incapace di conservare un controllo completo sul corpo; talaltra dicendo anche che la materia può avere un'influenza sull'anima quando quest'ultima discende nel corpo. Rimane però un'incoerenza di fondo, che Plotino tenta occasionalmente di alleggerire trattando i corpi come se fossero parti di un tutto già preformato dall'Anima di modo che le sue parti individuali possano incarnarsi nelle parti di questo tutto.

La teoria plotiniana dell'anima dell'uomo è un altro ambito in cui la doppia ispirazione, platonica e aristotelica, si rivela feconda. In quanto platonico, Plotino considera l'anima come separata e superiore al corpo, che viene da essa utilizzato come strumento. Ma è sulla base dei principî derivati dalla teoria aristotelica dell'anima esposta nel trattato *Sull'anima* che egli rende conto delle modalità di questo utilizzo, o, in altri termini, del funzionamento dell'individuo, omettendo soltanto il concetto cruciale di anima come elemento formale di un'unica sostanza di cui il corpo è materia. Soltanto al livello dell'intelletto, al quale Aristotele era perlomeno disposto ad accordare un'esistenza separata, le tesi dei due filosofi virtualmente coincidono. Tenuto conto della sua concezione platonica e dualista della psicologia, è naturale che Plotino faticasse a spiegare come l'anima possa essere legata al corpo. Nel lungo trattato *Sulle difficoltà relative all'anima* (4.3-5), egli esamina diverse possibilità, ancora una volta alla luce dell'interpretazione delle idee aristoteliche elaborate da Alessandro di Afrodisia, per concludere che l'anima è presente al corpo piuttosto che nel corpo, esattamente come il calore è presente nell'aria: il senso di questa analogia è che il calore può esercitare un'azione sull'aria, riscaldandola, senza subirne una a sua volta. Benché considerasse i nervi in qualche modo come degli intermediari che trasmettono al corpo le istruzioni dell'anima e all'anima le sensazioni del corpo, Plotino non fornisce mai una spiegazione chiara dell'interazione tra anima e corpo. È evidente a più riprese che, a dispetto del principio secondo cui il corpo è inferiore all'anima e sottomesso al suo controllo, Plotino ammette che esso possa agire sull'anima: egli era in-

fatti sufficientemente realista per comprendere di dover fornire qualche spiegazione dei comportamenti diversi da quello ideale. Affermando che la natura difettosa del corpo, o un'attenzione eccessiva dedicata a esso, possono attirare verso il basso la parte per lo meno «inferiore» dell'anima, Plotino accorda di nuovo alla materia e al corpo un grado di autonomia che il realismo rende necessario, ma che i suoi principî dovrebbero a rigore impedire.

È in parte per evitare queste difficoltà che Plotino, come tutti i Platonici tardi, divide l'anima in una parte superiore e in una parte inferiore, che come loro finisce a volte per chiamare parte razionale e parte irrazionale. In linea generale, la parte superiore dell'anima è considerata esente da qualunque affezione proveniente dal corpo, e l'individuo che arriva a distogliere la sua attenzione da esso e dalle sue necessità vive al livello della sua anima superiore. Non è tuttavia chiaro se questo livello sia quello della ragione discorsiva o quello dell'intelletto che trascende l'individuo e dimora nell'intelligibile. Per preservare l'impassibilità dell'anima, e per fondare la possibilità di una reincarnazione solo della sua parte «rispettabile», Plotino sdoppia la facoltà immaginativa (o rappresentativa: *phantastikon*) che si trova al confine tra le due parti dell'anima e accorda a ciascuna di esse una forma specifica di memoria, essendo la memoria una funzione dell'immaginazione. A questo proposito, Plotino contribuisce significativamente alle tradizionali concezioni dei Greci sulla percezione e sulla memoria suggerendo che i ricordi inconsci possano essere più forti e più durevoli di quelli consci. Quest'idea, insieme a quella che le nostre personalità sono formate dalle nostre esperienze e dai nostri ricordi, è una delle anticipazioni più chiare del pensiero moderno da parte della psicologia antica.

Si è già osservato che per l'uomo è desiderabile distogliere la propria attenzione dal corpo. Il risultato immediato di questa conversione è che possiamo vivere al livello dell'anima superiore invece che a quello dell'anima inferiore, e avviarci così verso quel processo di aspirazione alla realtà superiore che è comune a ogni realtà appartenente alla gerarchia plotiniana. In questo modo, la contemplazione, che si concentra su ciò che si trova al livello superiore e porta ad assimilarsi a esso, è l'attività più importante per il filosofo: la parola greca che la designa infatti è uno dei termini utilizzati per definire la ricerca filosofica. Il termine di questo processo è di norma l'Intelletto, ma in rare occasioni può essere l'Uno stesso, conoscibile solo per una specie di contatto.

Da tutto ciò la materia è esclusa: al suo livello i processi di creazione che l'hanno prodotta sono così deboli che essa è privata di tutte le proprietà, in particolare formali, in virtù delle quali avrebbe potuto par-

tecipare con il resto del reale al movimento di aspirazione verso l'alto. Plotino la descrive come pura negatività, priva di caratteristiche come ne è privo l'Uno stesso. Questa negatività è in un certo modo la causa del male, cosicché il problema del male è posto in termini metafisici piuttosto che morali da Plotino, con l'eccezione di alcuni testi in cui esso viene spiegato come il risultato di una debolezza dell'anima.

Nonostante fossero in disaccordo su numerose questioni, i sistemi dei Neoplatonici rappresentano uno sviluppo di quello plotiniano, e si può dire che tutto il neoplatonismo sia stato segnato in maniera più o meno marcata dalla sua influenza. In Occidente, è attraverso Plotino, o il suo discepolo Porfirio, che gli elementi platonici vennero trasmessi alla tradizione filosofica latina della tarda Antichità, sia pagana sia cristiana. In Oriente, gli intermediari furono in genere i Platonici più tardi, come Proclo e i commentatori di Aristotele. Un'influenza più diretta fu esercitata dall'opera conosciuta con il titolo di *Teologia di Aristotele*, nella quale si è creduto di rinvenire il completamento teologico della metafisica aristotelica, ma che in realtà consisteva di una scelta di testi di Plotino, organizzati forse per la prima volta da Porfirio stesso, di cui non si conserva che la versione araba. Attraverso altre traduzioni siriane e arabe di opere neoplatoniche il pensiero plotiniano divenne una componente centrale delle filosofie ebraiche e musulmane scritte in arabo, che a loro volta, grazie alle traduzioni latine, furono reintegrate nella tradizione occidentale durante il Medioevo. Oggi si riconosce che gran parte dell'«aristotelismo» del basso Medioevo fu fortemente influenzato dal neoplatonismo, e in particolare dalle interpretazioni platonizzanti dei commentatori greci della tarda Antichità trasmesse da Averroè e dagli altri commentatori della tradizione araba. Allo stesso modo, il platonismo della tradizione agostiniana è profondamente debitore a Plotino, sia direttamente sia attraverso la mediazione di Porfirio.

In seguito, Plotino esercitò maggiore influenza sull'arte e sulla letteratura che sulla filosofia, eccezion fatta per l'idealismo tedesco. Vale la pena di segnalare che furono le immagini e le allegorie plotiniane, ad esempio quella dei due amori del trattato *Sull'amore* (3.5), o quella della luce abbagliante della visione mistica dell'Uno, e non tanto la sua estetica, ciò da cui trassero ispirazione i pittori e i poeti della tradizione occidentale. Il maggior impulso a questo movimento si dovette soprattutto alla traduzione latina pubblicata nel 1492 dal fiorentino Marsilio Ficino, visto che il testo greco di Plotino restò inedito ancora per quasi un secolo circa, e fu soltanto nel 1973 che venne completata la prima edizione scientifica moderna.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

PORFIRIO, *Vita di Plotino*, in Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti e F. Moriani, Torino 1997.

Testi e altre traduzioni:

PLOTINO, *Del bello intelligibile*, a cura di C. Guidelli, Genova 1989.

ID., *Ennéades*, a cura di E. Bréhier, Paris 1924.

ID., *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Milano 1992.

ID., *Enneadi*, ed. a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti e F. Moriani cit.

ID., *Enneads*, a cura di P. Henry e H. R. Schwyzer, 3 voll., Oxford 1964-82.

ID., *Enneads*, a cura di A. H. Armstrong, Cambridge Mass. 1966-88.

ID., *Il pensiero come diverso dall'uno: quinta Enneade*, a cura di M. Ninci, Milano 2000.

ID., *Les écrits publiés dans l'ordre chronologique*, diretti da P. Hadot, Paris 1998.

PORFIRIO, *Vita di Plotino. Plotino, Ennéades I-II*, a cura di J. Igal, Madrid 1982, pp. 7-114.

Studi citati nell'edizione francese:

ARMSTRONG, A. H.

1967 *Plotinus*, in Id. (a cura di), *The Cambridge History of later Greek Philosophy and early Medieval Philosophy*, Cambridge Mass., pp. 195-268.

BLUMENTHAL, H.

1971 *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Amsterdam.

BRÉHIER, E.

1961 *La philosophie de Plotin*, Paris (trad. it. *La filosofia di Plotino*, Milano 1976).

EMILSSON, E. K.

1988 *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*, Cambridge Mass.

GANDILLAC, M. DE

1966 *La sagesse de Plotin*, Paris, 2^a ed.

GERSON, L. P.

1996 (a cura di), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge Mass.

HADOT, P.

1989 *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris (trad. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino 1999).

HIMMERICH, W.

1959 *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg.

LLOYD, A. C.

1990 *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.

O'MEARA, D. J.

1993 *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford.

RIST, J. M.

- 1967 *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge Mass. (trad. it. *Plotino. La via verso la realtà*, Genova 1995).

SCHROEDER, F. M.

- 1992 *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Montréal-Kingston.

TROUILLARD, J.

- 1955a *La procession plotinienne*, Paris.
1955b *La purification plotinienne*, Paris.

WALLIS, R. T.

- 1972 *Neoplatonism*, London, pp. 37-93.

Aggiornamenti e integrazioni:

AA.VV.

- 1974 *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma.

ANDOLFO, M.

- 1996 *L'ipostasi della psyche in Plotino: struttura e fondamenti*, Milano.

CILENTO, V.

- 1973 *Saggi su Plotino*, Milano.

D'ANCONA, C.

- 2003 *La discesa dell'anima nei corpi (Enneadi IV.8 [6])*, Padova.

FATTAL, M.

- 1998 *Logos et image chez Plotin*, Paris-Montréal.
2000 (a cura di), *Etudes sur Plotin*, Paris.

GATTI, M. L.

- 1996 *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano.

ISNARDI PARENTE, M.

- 1999 *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari.

LINGUITI, A.

- 2000 *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi I 4 - I 5*, Milano.

MERLAN, PH.

- 1953 *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag (trad. it. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Milano 1990).

PELLOUX, L.

- 1994 *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Milano.

PIGLER, A.

- 2002 *Plotin, une métaphysique de l'amour*, Paris.

ROMANO, F.

- 1998 *Il neoplatonismo*, Roma.

SLEZÁK, T. A.

- 1979 *Platon und Aristoteles in der Nouslehre Plotins*, Basel-Stuttgart (trad. it. *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano 1997).

TROTTA, A.

1997 *Il problema del tempo in Plotino*, Milano.

VERRA, V.

1992 *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano.

► *Contributi affini.*

Vol. I L'essere e le regioni dell'essere.

Vol. II Ellenismo e cristianesimo; Platone; Platonismo.

FRANÇOISE FRAZIER

Plutarco

Evocare il nome di Plutarco a proposito del «sapere greco» sembra ovvio, tanto è ricca e variegata l'opera trasmessaci da questo prolifico «Pico della Mirandola» dell'Antichità, da cui gli studiosi moderni hanno attinto a piene mani informazioni sugli autori perduti o sui periodi oscuri dell'epoca ellenistica e romana. E tuttavia, irrigidirlo in un «guardiano del tempio» o anche limitare il suo ellenismo al sapere offrirebbe un'immagine troppo riduttiva di un uomo che nella tradizione ha cercato risposte ai problemi del suo tempo, che di essa ha vissuto tentando di farla rivivere: in questo egli fu davvero un uomo dell'epoca che vide Traiano intento nello sforzo di rianimare la vita delle città e Adriano impegnato a restaurare il tempio di Delfi.

1. *Un doppio radicamento: Cheronea e la "paideia".*

Nato in Beozia, a Cheronea, intorno al 45 d. C., grazie al suo luogo di nascita Plutarco si trovava vicino ai due grandi poli storici dell'ellenismo: Atene e Delfi. Atene, depositaria dell'eredità intellettuale, lo accolse in giovinezza per gli studi filosofici che condusse sotto la guida del platonico Ammonio, ed egli vi fece ritorno molte volte per visitare gli amici e per approfittare dell'«abbondanza di libri e di discussioni su ogni argomento» [*L'E di Delfi*, 384 E, ed. it. p. 135]; gli fu persino concessa la cittadinanza nella tribù Leontis. Verso la fine degli anni Novanta, Plutarco divenne sacerdote di Delfi, che era rimasta il grande centro della tradizione religiosa nonostante il declino del suo oracolo. Favorito dalla geografia, il suo ancoraggio nella tradizione fu rafforzato dalla sua immensa cultura: oltre alla retorica e alle conoscenze letterarie che essa implicava, oltre alla filosofia, egli stesso ci confida la propria passione per la matematica, che l'aveva conquistato in giovinezza, ed esibisce buone competenze di armonia (nonostante il trattato *Sulla musica* conservato sotto il suo nome sia apocrifo), di fisica e biologia

(in larga parte attinte dalla scuola aristotelica), e infine di medicina, che studiò forse al tempo del suo soggiorno ad Alessandria. Secondo il costume del suo tempo, infatti, Plutarco completò la sua formazione viaggiando nell'Impero romano prima di esibirsi con successo in conferenze che l'avrebbero condotto a Roma verso la fine del regno di Vespasiano (69-79) e probabilmente di nuovo durante il regno di Domiziano (81-96). Nondimeno, fu in conseguenza di una scelta ben deliberata che intorno al 90, prima dell'espulsione dei filosofi da Atene nel 93-94, tornò a risiedere a Cheronea, dove aveva deciso di servire come magistrato e dove intraprese l'insegnamento della filosofia. A questa seconda parte della sua vita, durante la quale peraltro continuò a spostarsi per visitare gli amici, risale l'essenziale della sua opera, che, per la sua stessa forma, ci dà un'idea di quella che poteva essere la vita della sua cerchia.

Le prefazioni dei suoi trattati, infatti, non solo introducono i grandi personaggi romani o i notabili greci membri del suo gruppo, ma rispondono anche alle loro sollecitazioni e ai dibattiti che costituirono lo sfondo delle sue composizioni. I banchetti eruditi delle *Questioni conviviali*, fatta salva la resa letteraria che attenua le controversie e sopprime tutto ciò che non è di ordine intellettuale, mostrano soprattutto l'ideale di amabilità cortese di questo ambiente di cultura, la varietà dei campi del sapere fatti oggetto di interesse e lo spirito con il quale li si affrontava. Ciascun invitato, per esempio, quando paga il suo debito elaborando una teoria personale, si sforza di rispettare le categorie del verosimile (*eikos*) e del persuasivo (*pithanon*) nello spirito del verso di Senofane con cui Ammonio amava sottolineare le proprie affermazioni: «si ammetta questo che è verosimile» [fr 35 DK, ed. it. p. 177]. Si ritrova qui (*Questioni conviviali*, 746 B), come in numerosi altri passi dell'opera di Plutarco, lo spirito della Nuova Accademia, preoccupata di evitare «un eccesso di credenza» (*to agan tēs pisteōs*), e questa adesione al probabilismo – ma non allo scetticismo – spiega in parte la forma polifonica dei dialoghi filosofici, come i *Dialoghi pitici* o *Il demone di Socrate*, in questo ben diversi dai dialoghi platonici, ma anche le difficoltà dei commentatori ad apprezzare sempre l'interesse di ciascun contributo.

Ultimo tratto osservabile nelle *Questioni conviviali* e caratteristico della *paideia* imperiale è il gusto per l'erudizione e per il commento, che ispira opere come le *Questioni romane* o le *Questioni greche* sugli usi di ciascun popolo, o, nel caso della filosofia, le *Questioni platoniche*, ma che si ritrova anche, più curiosamente, nelle *Vite*. Il biografo in effetti non esita a interrompere la narrazione per spiegare la situazione delle fon-

ti, per ritracciare una storia della meccanica o per commentare l'atteggiamento dell'eroe in questione, un procedimento apparentemente naturale, ma assai rivelatore dello sguardo che egli getta sul passato e sulla storia.

2. *Le lezioni della storia: il «politico» secondo Plutarco.*

È notevole in primo luogo che Plutarco componga le *Vite parallele* di un Greco e di un Romano, segno che ai suoi occhi Greci e Romani condividono un universo morale comune nel quadro della stessa civiltà. Questo primato dei valori morali e il desiderio di cui Plutarco dà prova di osservare la virtù in tutte le sue sfumature, di guardare nello specchio della storia i grandi uomini «per cercare di regolare la [propria] vita e di conformarla all'immagine della loro virtù» [*Emilio*, I. I, ed. it. p. 531], uno sforzo che ricorda il consiglio dato nel trattato *Il progresso nella virtù* di domandarsi «che cosa avrebbe fatto Platone in questo caso, che cosa avrebbe detto Epaminonda, come si sarebbe comportato Licurgo o Agesilao» [85 B, ed. it. p. 121], rivelano la profonda unità che lega i trattati morali e le *Vite*, distinti soltanto per comodità di classificazione. Del resto, il termine *bios* può applicarsi, come nel *Gorgia* o nel mito di Er, al «genere di vita» che ciascuno è tenuto a scegliere, o può designare il genere letterario di origine peripatetica usato per descrivere il «genere di vita» scelto; ma in entrambi i casi, il concetto appartiene al dominio del filosofo e non dello storico.

Animato da intenzioni morali, in numerose prefazioni Plutarco afferma il valore esemplare dei grandi uomini, ma al tempo stesso non dissimula l'imperfezione dell'uomo in generale e dei suoi eroi in particolare; e se da un lato sostiene di non insistere sui difetti, dall'altro le sue *Vite* non si traducono mai in agiografie, né tanto meno in requisitorie, quando sceglie antimodelli come Demetrio e Antonio, sottolineando che non si dà condotta morale senza la conoscenza del bene e del male. Plutarco si dedica piuttosto all'esposizione dettagliata dei «mille combattimenti del valore [*aretē*] contro i colpi del destino [*ta syntynchanonta*]» [*Il demone di Socrate*, 575 C, ed. it. p. 63] ed elabora, sotto le apparenze di una narrazione cronologica, un racconto frammentato in cui il fatto storico, svuotato della sua sostanza propriamente storica, riceve un trattamento analogo a quello che i retori riservano alle citazioni letterarie, estratte dal loro contesto e presentate in appoggio di uno spunto o di un'idea particolari: il fatto storico tende così a trasformarsi in un *exemplum* che Plutarco o lascia parlare da se stesso adottando uno stile mi-

metico, o commenta alla maniera dei testi letterari del trattato *Come ascoltare i poeti*.

Plutarco sostiene così di poter ritrarre in modo istruttivo il carattere di un uomo di stato, poiché, fedele alla propria scelta di vita, prende in considerazione solo le vite «pratiche» e non quelle «teoretiche», pur non mancando mai di sottolineare la formazione o le frequentazioni filosofiche dei suoi eroi, e non dissimulando la sua predilezione per il compatriota Epaminonda, che aveva saputo alleare politica e filosofia. In questi ritratti il primo elemento considerato è una devozione assoluta alla città, ed è in quest'ottica che va compreso l'ampio spazio concesso alle imprese di guerra. A prima vista, ciò mal si accorda con la realtà della città imperiale, e contraddice anche i *Precetti politici*, laddove Plutarco consiglia di evitare nei discorsi la rievocazione delle vittorie del passato per esaltare piuttosto le virtù della pace. Ma in realtà si tratta di un'espediente per portare all'attenzione dei notabili uomini che erano pronti a servire la città sempre e dovunque, disposti a sacrificare a essa la vita, i propri interessi e i propri legami personali, persino l'onore e i principî.

Ma nella competizione (*agōn*) della vita politica, molti ostacoli la minacciano, e Plutarco ritrova in tutte le epoche (di cui trascura spesso le specificità) le passioni da lui denunciate nei *Precetti politici*: l'ambizione (*philotimia*), pungolo necessario all'azione, ma che può degenerare in spirito di contesa (*philoneikia*) e in sete di potere (*philarchia*); e la gelosia (*phthonos*), spada di Damocle sospesa sulla testa dei potenti che, al contrario, hanno bisogno di credito e di popolarità per agire.

Sono queste le ragioni per cui, come Pericle, l'uomo politico deve avere le qualità del pedagogo, unendo fermezza e persuasione, sapendo resistere ai richiami della folla e rimanendo consapevole delle proprie responsabilità di guida, cui spetta assicurare la salvezza di coloro che dipendono da lui. Se vuole avere un seguito, egli deve anche farsi amare, e Plutarco attribuisce grande importanza ai contatti stabiliti dall'eroe con i suoi concittadini e i suoi sottoposti. Sorridente, affabile, disposto a rifiutare la superba grandiosità di un lusso che lo allontanerebbe dagli altri, accessibile a tutti e disponibile, egli resta davvero un uomo della città, anche se, all'occasione, il testo fa risuonare echi della teoria platonica del filosofo-re o riflessioni pitagoriche. Ne è testimonianza il disagio manifestato nei confronti dei re ellenistici, dei quali vengono biasimate la tracotanza, l'avidità e la slealtà. Gli eroi di Plutarco meritano così a pieno titolo la qualifica di *politikoi*, di uomini degni della città perché la servono e ne rispettano i valori di umanità e tolleranza.

3. *Le lezioni del platonismo: ragione e fede ancestrale.*

Devoto a Cheronea, Plutarco è anche il servitore della filosofia e del dio di Delfi, due elementi indispensabili per comprendere un pensiero spesso difficile da circoscrivere.

Il pensiero di Plutarco, tuttavia, non lascia spazio ad alcuna esposizione sistematica, perché le variazioni inerenti alle necessità dell'argomento trattato lo espongono ad accuse di incoerenza. In secondo luogo, se pure Plutarco non si stanca di proclamare la propria fedeltà al platonismo, criticando Stoici ed Epicurei nelle opere polemiche, se pure Favorino, che fu suo discepolo e amico, sceglie di intitolare con il suo nome un'apologia del metodo della Nuova Accademia contro gli attacchi stoici, non sono certe né la sopravvivenza di una scuola dell'Accademia a quell'epoca, né la consistenza di ciò che designamo con l'evanescente nome di «medioplatonismo». Gli è stata contestata anche l'«etichetta» di platonico per tacciarlo di un eclettismo a causa del quale viene ora biasimato ora celebrato, ma in cui non si riesce a distinguere il suo contributo personale da ciò che ereditò da una tradizione filosofica arricchita da cinque secoli di riflessione dopo Platone e Aristotele.

Spesso non si vuole vedere in Plutarco altro che il moralista, una sorta di Seneca greco che, al pari del romano, impartiva consigli per controllare la collera o per raggiungere la tranquillità dell'anima. E senza dubbio le *Vite*, così come i trattati pedagogici e morali che rivelano tanta finezza psicologica, evidenziano bene le sue qualità di moralista. Tuttavia, ai suoi occhi la filosofia, per essere veramente «maestra di vita», non può trascurare le origini e il compimento di questa vita. Il pensiero di dio è così al centro della sua riflessione e dei suoi dissensi con le altre scuole. Plutarco non è disposto ad ammettere né l'«ateismo epicureo» né l'immanenza del *logos* stoico: la trascendenza della divinità rimane una verità fondamentale che fa proclamare al suo maestro Ammonio nella discussione sulla Epsilon di Delfi. La lettera *epsilon* si pronuncia «ei» (= tu sei), dunque questo ex-voto offerto al dio deve ricordarci che lui solo possiede la pienezza dell'essere perché si sottrae alle vicissitudini del tempo (392 E). Al contrario, il «conosci te stesso» di cui ci fa dono il dio ci ricorda la fragilità della nostra natura che sempre diviene e la nostra incapacità di comprendere pienamente il dio (cfr. *Gli oracoli della Pizia*, 409 D, o *I ritardi della punizione divina*, 549 E). Questa trascendenza impedisce che si faccia intervenire a caso la divinità nel nostro mondo umano, e la ragione, come pure il rispetto della divinità, condannano gli eccessi della superstizione. Ma i limiti della nostra cono-

scenza impediscono a loro volta che si respinga nel nome di un razionalismo rigoroso la fede tradizionale nei segni divini e che si scherniscano le prerogative della Provvidenza: questa può ispirarci delle azioni, ma solo per mezzo di rappresentazioni che risvegliano la parte attiva e volitiva della nostra anima, non mettendo in moto le nostre braccia e le nostre gambe. Per vederla all'opera, s'impone una distinzione capitale che Plutarco attribuisce a Platone: quella tra la causa finale o superiore e la causa materiale o naturale (*Il tramonto degli oracoli*, 434 E - 436 E). L'ariete unicorno di Pericle ne offre una spiegazione esemplare: l'anomalia aveva cause fisiche che Anassagora mise bene in luce, ma rivelava anche che il suo proprietario sarebbe diventato il solo signore di Atene, come prevede l'indovino Lampone.

Questo quadro generale permette di collocare meglio due questioni assai dibattute: il dualismo e la demonologia di Plutarco. Ispirata al *Timeo*, la sua cosmologia si scosta da quella di Platone precisamente per il ruolo accordato alla divinità. Invece di concepire un demiurgo mediatore tra la forma e la materia, Plutarco assimila dio al modello e sviluppa l'idea che «l'ammasso caotico della natura iniziò a prendere forma e ad assumere l'ordine dell'universo appunto assimilandosi e partecipando in un certo modo alla forma e alla virtù divine» [*I ritardi della punizione divina*, 550 D, ed. it. p. 133]. Ma una volta messe da parte le idee, e fatto diventare il mondo un riflesso del *Nous*, che dire del male? Bisognerà riconoscere nel dio la sua causa, bestemmia insopportabile, o negarne l'esistenza contro ogni evidenza? La preesistenza di una materia anarchica - che implica un'interpretazione temporale del *Timeo* - permette di sfuggire a questo dilemma e di porre l'esistenza di un'anima malvagia, precosmica e disordinata (*La generazione dell'anima nel Timeo*, 1014 F - 1015 F), la cui forza non è comunque paragonabile alla potenza divina (*Iside e Osiride*, 371 A) e assomiglia a una resistenza all'ordine e all'intelligenza piuttosto che a una volontà malefica. Resta esclusa da questa analisi teologico-fisica la questione dei demoni malvagi, in primo piano nei più recenti studi sulla religione di Plutarco. Ma qualsiasi considerazione limitata ai demoni malvagi falsa una demonologia molto più ampia, che va ricollocata nel contesto del destino dell'anima, oggetto di tre grandi miti (*Il volto della luna*, *I ritardi della punizione divina*, *Il demone di Socrate*). Plutarco, che nel suo commento al *Timeo* distingue all'interno dell'anima il principio irrazionale, residuo del disordine primordiale, e il *nous*, che è divino, ne *Il demone di Socrate* riserva il nome di anima alla parte immersa nel corpo e fa del *nous* il nome indebitamente applicato alla parte incorruttibile che è il *daimōn* (591 E). Liberato dalla morte, a seconda che il vizio lo abbia appesantito o la

virtù alleggerito, secondo *Il volto della luna* quest'ultimo si può elevare fino a congiungersi con l'Intelligenza pura. Non è più soltanto questione, come in Platone, di contemplare le idee, ormai estromesse dalle speculazioni cosmologiche: la demonologia offre una risposta agli interrogativi escatologici e all'angoscia della salvezza. In alcuni casi essa permette anche di salvaguardare in maniera verosimile la trascendenza della divinità: così, ipotizzando l'intervento dei demoni nel funzionamento degli oracoli, si può sfuggire al dilemma tra «ridurre a nulla il ruolo della divinità» o farla intervenire in tutte le questioni [*Il tramonto degli oracoli*, 414 F sgg., ed. it. p. 71], e si può esonerare la bontà divina dalla responsabilità per i sacrifici umani considerando che i sacrifici sono richiesti da quei demoni che ancora non si sono purificati dai loro malvagi sentimenti terrestri.

Monumento del sapere, grazie a questo sapere ma anche al di là di esso, Plutarco ha incarnato l'essenziale della tradizione ellenica: il servizio alla città, le virtù della civiltà, le esigenze della ragione introdotte da Socrate, la fede ancestrale e il rispetto della grandezza divina. Colui del quale Montaigne celebrava «le opinioni platoniche, dolci e appropriate al vivere civile» ci ricorda così che l'ideale antico non separava il sapere dalla vita.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

- PLUTARCO, *Dialoghi delfici*, a cura di D. Del Corno, Milano 1983.
 ID., *Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*, a cura di D. Del Corno, Milano 1982.
 ID., *Il progresso nella virtù*, a cura di E. Valgiglio, Napoli 1989.
 ID., *Vite*, vol. III, a cura di M. L. Amerio e D. P. Orsi, Torino 1998.
 SENOFANE, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, I, pp. 147-78.

Testi e altre traduzioni:

- PLUTARCO, *Contro Epicuro*, a cura di A. Barigazzi, Firenze 1978.
 ID., *De fato*, a cura di E. Valgiglio, Roma 1964.
 ID., *De latenter vivendo*, a cura di F. Portalupi, Torino 1961.
 ID., *Della musica*, a cura di L. Gamberini, Firenze 1979.
 ID., *Gli opuscoli contro gli Stoici*, a cura di M. Baldassarri, 2 voll., Trento 1976.
 ID., *La generazione dell'anima nel Timeo*, a cura di F. Ferrari, Napoli 2000.
 ID., *Le contraddizioni degli Stoici*, a cura di M. Zanatta, Bari 1976.
 ID., *Moralia*, 15 voll., London - Cambridge Mass. 1955-69.

- ID., *Moralia*, a cura di D. Del Corno, Milano 1982 sgg.
 ID., *Moralia*, a cura di J. Sirinelli, Paris 1987 sgg.
 ID., *Moralia*, a cura di I. Gallo e R. Laurenti, Napoli 1988 sgg.
 ID., *Parallel Lives*, a cura di B. Perrin, 11 voll., London - Cambridge Mass. 1914-26.
 ID., *Vies*, a cura di R. Flacelière e E. Chambry, Paris 1961-83.
 ID., *Vitae Parallelae*, a cura di C. Lindskog e K. Ziegler, 4 voll., Stuttgart 1914-39.
 ID., *Vite*, a cura di C. Carena, 3 voll., Torino 1958.
 ID., *Vite parallele*, a cura di C. Carena, Milano 1990.
 ID., *Vite parallele*, a cura di A. Traglia, 6 voll., Torino 1998.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

AALDERS, G. J. D.

1982 *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam - Oxford - New York.

AALDERS, G. J. D. e DE BLOIS, L.

1992 *Plutarch und die politische philosophie der Griechen*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.5, Berlin, pp. 3385-404.

ABUT, D.

1969 *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris (trad. it. *Plutarco e lo stoicismo*, Milano 2003).

1994 *Parerga. Choix d'articles 1975-1993*, Lyon.

BOULOGNE, J.

1994 *Plutarque, un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Paris.

BRENK, F. E.

1977 *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia et Lives*, Leiden.

1987 *An imperial heritage: the religious spirit of Plutarch of Chaironea*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., II, 36.1, pp. 248-349.

DÖRRIE, H.

1969 *Le Platonisme de Plutarque*, in AA.VV., *Actes du VIII^{ème} Congrès de l'Association G. Budé*, Paris, pp. 519-30.

1971 *Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit*, in R. B. Palmer e R. Hamerton-Kelly (a cura di), *Philomathes. Studies in Honour of Philip Merlan*, Den Haag, pp. 35-56.

FRAZIER, F.

1996 *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris.

HAASE, W.

1992 (a cura di), *Plutarch*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., II, 33.6.

HERSHBELL, J. P.

1992 *Plutarch and Stoicism; Plutarch and Epicureism*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., II, 36.5.

JONES, CH. P.

1971 *Plutarch and Rome*, Oxford.

MOSSMAN, J.

1997 (a cura di), *Plutarch and His Intellectual World*, Oxford.

PANAGOPOULOS, A. C.

- 1977 *Vocabulaire et mentalité dans le Moralia de Plutarque*, in «Dialogues d'histoire ancienne», III, pp. 197-235.

PAVIS D'ESCURAC, H.

- 1981 *Périls et chances du régime civique selon Plutarque*, in «Ktèma», VI, pp. 287-300.

PELLING, CH.

- 1979 *Plutarch's method of work in the Roman Lives*, in «Journal of Hellenic Studies», XCIX, pp. 74-96.
 1980 *Plutarch's adaptation of his source material*, ivi, C, pp. 127-40.
 1988 *Aspects of Plutarch's characterization*, in «Illinois Classical Studies», XIII, n. 2, pp. 257-74.

PUECH, B.

- 1992 *Prosographie des amis de Plutarque*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., II, 33.6, pp. 4831-93.

STADTER, PH. A.

- 1987 *Life of Pericle*, in «Ancient Society», XVIII, pp. 251-69.
 1988 *The Proems of Plutarch's lives*, in «Illinois Classical Studies», XIII, n. 2, pp. 275-95.

VAN DER STOCKT, L.

- 1992 *Twinkling and Twilight. Plutarch's Reflections on Literature*, Bruxelles.

VERNIÈRE, Y.

- 1977 *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris.

ZIEGLER, K.

- 1951 *Plutarch*, in *Real Encyclopedie*, XXI/1, coll. 639-961, Stuttgart (completata e pubblicata a parte come monografia nel 1964; trad. it. *Plutarco*, Brescia 1965).

Aggiornamenti e integrazioni:

CAIAZZA, A.

- 1993 *Plutarco, precetti politici e morali e Monarchia, democrazia, oligarchia*, Napoli.

DONINI, P. L.

- 1982 *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
 1986a *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino.
 1986b *Plutarco, Ammonio e l'Accademia*, Ferrara.

FERRARI, F.

- 1995 *Dio, idee e natura: la struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli.

GALLO, I.

- 1998 (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento*, Napoli.
 1999 *Parerga Plutarchea*, Napoli.

GALLO, I. e MORESCHINI, C.

2000 *I generi letterari in Plutarco*, Napoli.

OPSOMER, J.

1998 *In Search of the Truth*, Bruxelles.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. e CASADESÚS BORDOY, F.

2001 (a cura di), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga.

► *Contributi affini.*

Vol. I Figure di politico.

Vol. II Accademia; Senofonte.

CHRISTIAN JACOB

Polibio

Polibio incarna uno dei vertici della storiografia antica. La sua importanza risulta da una pluralità di fattori: il momento storico in cui visse, che vide coincidere la fine dell'autonomia delle città greche con l'avvento della *pax romana*; il suo ruolo di testimone eccezionale degli avvenimenti che descrive; l'oggetto del suo racconto, vale a dire le ragioni dell'espansione di Roma e della sua dominazione nel mondo mediterraneo; la sua vicenda personale, un'esistenza divisa tra Greci e Romani, cioè tra due mondi osservati in modo lucido e distaccato; una concezione particolare della scrittura della storia e uno sguardo riflessivo, critico e costante, sul senso della sua impresa.

Nato intorno al 208 a. C. a Megalopoli, in Arcadia, Polibio trascorre la sua giovinezza nella confederazione achea. Figlio di un uomo politico di primo piano, nel 170 ricopre la carica militare di ipparco. In questi anni il mondo greco è minato da divisioni interne, e la confederazione non s'impegna con sufficiente decisione a fianco di Roma nel conflitto contro il macedone Perseo. Così, dopo la vittoria di Pidna (168), tra il 167 e il 150 i Romani deportano in Italia mille ostaggi achei sospettati di slealtà. Polibio è uno di questi, ma durante il soggiorno a Roma diviene amico del giovane Scipione l'Emiliano. La situazione è ambigua: ostaggio, egli è anche membro di un importante circolo filellenico (il «circolo degli Scipioni») e gode di una posizione privilegiata per osservare la civiltà romana, le sue istituzioni, il ruolo della religione nel mantenimento della coesione di stato, l'organizzazione dell'esercito. Divenuto fedele alleato dei Romani, nel 147-146, durante l'assedio di Cartagine, Polibio è al fianco di Scipione. Continua poi a ricoprire un ruolo attivo nella vita politica del mondo greco, specialmente nel contesto della riorganizzazione amministrativa successiva al sacco di Corinto. È probabile dunque che la redazione della maggior parte delle *Storie* si collochi negli ultimi vent'anni della sua vita. Polibio scrisse anche una *Vita di Filopemene*, un trattato di *Tattica* e un'opera sulla guerra di Numanzia.

Polibio si propone di spiegare

come e con quale sistema di governo i Romani abbiano vinto e ridotto sotto il proprio esclusivo dominio quasi tutte le regioni della terra abitata – cosa che non risulta essere avvenuta in precedenza [1.1.5, ed. it. pp. 28-29].

Viene così stabilito un duplice obbiettivo: comprendere la concate-nazione degli avvenimenti che hanno fatto crescere il progetto di dominazione mondiale e ne hanno poi permesso la realizzazione (dal 223 al 168); e ricercare questa spiegazione nel quadro di un confronto tra la Grecia e Roma, individuando nei sistemi politici e nelle istituzioni una delle chiavi di lettura di questo grande processo storico e un elemento di spiegazione dei successi militari dei Romani. A partire dal III libro, tuttavia, Polibio estende il quadro cronologico fino all'indomani del sacco di Corinto e della distruzione di Cartagine (146).

Il panorama è vertiginoso: in Grecia, i conflitti cronici fra la lega achea da un lato e gli Etoli e gli Spartani dall'altro, e l'incapacità delle città di promuovere una politica coerente di fronte alla crescita della potenza di Roma e ai Macedoni, le cui ambizioni panelleniche conducono Filippo V, e poi Perseo, ad affrontare i Romani nelle tre guerre di Macedonia terminate con la disfatta di Perseo a Pidna nel 168; il conflitto con Cartagine, che prima di giocarsi sotto il sole d'Africa si dispiega nel Mediterraneo occidentale (Sicilia, Spagna, Italia); i conflitti con i regni orientali, Pergamo, il regno seleucide e l'Egitto dei Lacidi; la guerra di Roma contro Antioco III.

L'opera fu scritta in retrospettiva e costantemente rimaneggiata; anche durante le ultime fasi della redazione l'autore continuò a modificare i primi libri. A quel tempo, Polibio è già tornato in Grecia, dove muore dopo il 118 in seguito, si dice, a una grave caduta da cavallo. Ma le sue storie sono ormai compiute e pienamente leggibili.

Un simile progetto esige una forma storiografica adeguata. Certo, scegliendo di limitarsi agli avvenimenti del passato prossimo e privilegiando la politica, Polibio s'inscrive in una tradizione che va da Tucide a Senofonte a Teopompo. Anche il suo racconto è al tempo stesso esercizio di memoria, interpretazione degli eventi vissuti, raccolta di testimonianze tra i protagonisti della generazione precedente e della propria, consultazione degli archivi, lettura critica degli storici anteriori. Ma a differenza dell'opera dei suoi predecessori, il progetto polibiano di una storia universale va oltre il quadro formale di una storiografia centrata sul mondo e sulle vicende greche. E, di conseguenza, non può conformarsi al rigoroso principio annalistico realizzato da Tucide. Occorreva dunque trovare un filo conduttore che permettesse di organiz-

zare l'insieme del racconto, e che fosse adeguato all'ambizioso progetto annunciato nelle prime linee dell'opera: ricostruire un processo condensato nel tempo, ma dispiegato sulla totalità del mondo mediterraneo. Non si trattava tanto di rievocare la successione degli avvenimenti, quanto di offrire al lettore una prospettiva d'insieme che li riunisse e ne svelasse la coerenza profonda. A questo scopo Polibio doveva conciliare l'ordine cronologico dell'annalistica – la concatenazione d'olimpiadi in olimpiade – con un quadro geografico ecumenico; in altri termini, doveva conciliare la continuità propria di un evento, cioè la catena delle sue cause e delle sue conseguenze, con lo svilupparsi simultaneo di più avvenimenti, vale a dire con lo svolgimento di una stessa azione in diverse regioni del mondo. La scrittura della storia aspira qui a una corrispondenza isomorfa con la dinamica degli eventi che rievoca.

Questa dimensione spaziale si manifesta non solo nell'oggetto delle *Storie*, ma anche nella loro forma e nella loro organizzazione. Roma si sforza di unificare il mondo sotto la sua tutela. Per conseguire questo obiettivo, deve poter gestire più fronti d'azione e imporre progressivamente la propria legge a paesi lontani. Polibio si propone così di ricostruire un processo per cui la storia trova il suo compimento nell'unificazione organica dello spazio (1.3.3-4). Scegliendo come punto di partenza la CXL olimpiade (220-216 a. C.), egli vede aprirsi un periodo in cui «le vicende d'Italia e della Libia settentrionale s'intrecciano con quelle dell'Asia e della Grecia e tutte convergono ad un unico fine» [1.3.4, ed. it. p. 31]. Le *Storie* si sforzano a più riprese di mostrare come la concatenazione delle vicende locali contribuisca a questo fine ultimo, mettendo in evidenza le connessioni tra avvenimenti apparentemente distinti e le conseguenze di queste concatenazioni. Polibio propende per una storia universale che si sottragga al modello della giustapposizione di monografie regionali per tentare di cogliere invece l'interazione stessa degli eventi. L'universalità non risulta da una storia che si estenda da un passato lontano fino al presente (Eforo, Diodoro Siculo), ma piuttosto dalla sua dimensione ecumenica e dalla messa in luce dei legami che al suo interno connettono avvenimenti che rimanevano in precedenza senza alcun rapporto.

Tenendo conto di questo progetto, ribadito in molti passi chiave delle *Storie*, e dell'interesse costante di Polibio per le questioni di geografia al punto da consacrare il libro XXXIV a una «topografia dei continenti», possiamo riflettere sull'organizzazione quasi cartografica di un'opera che articola in una totalità organica parti di per se stesse disgiunte, e tratta costantemente la dimensione regionale in riferimento alla forma d'insieme. A partire dalla CXL olimpiade, Polibio percorre

la terra abitata secondo un ordine fisso: Italia, Sicilia, Spagna, Africa, Grecia, Macedonia ed Egitto. Egli trova in una sorta di periegesi del Mediterraneo il principio ordinatore della sua narrazione. Come un cartografo, Polibio vuole costruire un punto di vista sinottico, in cui s'impongano la coerenza e l'unità profonda di un'azione «con un principio ben chiaro, una durata ben definita ed una conclusione indiscussa» [3.1.5, ed. it. p. 215]. Ancora come un cartografo, egli deve sviluppare relazioni che colleghino fatti o luoghi lontani. I sincronismi rappresentano in questo caso l'equivalente dei rapporti di commensurabilità stabiliti dalla griglia euclidea delle linee parallele e perpendicolari che organizzava la carta alessandrina di Eratostene. La concezione di Polibio dell'azione storica si richiama infine alla teoria dell'azione tragica sviluppata da Aristotele nella *Poetica*, e in particolare ai suoi criteri di unità e di coerenza e al corpo come metafora.

La sfida narrativa affrontata da Polibio consiste nel conciliare principio cronologico e topologia: in altri termini, nel raccontare ciascun avvenimento nel quadro della situazione in cui ha luogo, rispettando al contempo le esigenze tra loro antitetiche di connessione e continuità. La suddivisione in olimpiadi e il principio di procedere anno per anno (14.12.5) devono così adattarsi al resoconto di eventi che si svolgono in diversi teatri d'azione – la Grecia, l'Asia, l'Africa, la Spagna, l'Italia. Questo talvolta conduce, in conseguenza dell'ordine del percorso geografico, a raccontare la fine di un avvenimento prima del suo inizio (14.24 a). Ma la regola generale si presta a molteplici adattamenti che consentono di evitare di rompere la continuità dei processi frammentandone l'esposizione (ad esempio 32.11.3). Un simile principio di composizione dà un ruolo attivo al lettore, al quale spetta il compito di riannodare tutti i fili di questo racconto rapsodico e di interessare le continuità interrotte:

Io, invece, trattando distintamente delle più importanti aree del mondo e dei fatti avvenuti in ciascuna di esse, adottando sempre un unico ed identico metodo nell'organizzazione del mio piano e, ancora, riportando separatamente sotto ciascun anno gli avvenimenti contemporanei, permetto agli studiosi una chiara ricostruzione mentale del filo della narrazione e un facile ritorno ai diversi punti in cui le vicende sono state di volta in volta interrotte [38.6.5-6, ed. it. pp. 1276-77].

La forma dell'opera e l'evoluzione del principio di composizione riflettono così la dinamica stessa della storia, in cui teatri d'azione all'inizio indipendenti sono a poco a poco legati da un processo universale che li comprende (4.28). La discontinuità del racconto, conseguenza della dimensione universale del processo storico studiato, se pure costituisce per il lettore una difficoltà della quale Polibio si giustifica in anticipo, fonda anche un'estetica della varietà (38.5-6).

Un'altra dimensione dell'opera di Polibio consiste nel mescolare il racconto con una riflessione continua sui doveri dello storico. La scrittura della storia si accompagna quindi a una riflessione epistemologica ed etica sulle responsabilità di questa pratica, sui principî da rispettare e sui difetti da evitare.

Le *Storie*, infine, gettano luce su Polibio come attore e come autore. Egli parla di se stesso a volte in terza persona, altre volte in prima, per introdurre qualche varietà e non indisporre il lettore – e addirittura si cita per nome perché «nessuno, almeno fino ai giorni miei, ha mai avuto un nome proprio uguale al mio» [36.12.5, ed. it. p. 1264]. Polibio non manca di rievocare la propria azione politica, e il sostegno ragionato che dà alla politica dei Romani in Grecia. E, a livello più generale, di sottolineare che l'esperienza politica e militare dello storico costituiscono una delle sue carte vincenti: è impossibile descrivere questo genere di vicende se non si è stati a propria volta coinvolti in tali avvenimenti (13.25 g e h), e la storia non sarà fatta bene se non quando gli stessi uomini politici accetteranno di scriverla (12.28.3). Come uomo che lavora sul campo, Polibio rafforza il suo racconto ricordando le circostanze della sua ricerca e le sue fonti d'informazione: molto spesso viaggia sul luogo (in Italia, in Gallia, in Spagna e in Africa: attraversa addirittura le Alpi seguendo l'itinerario di Annibale) e incontri con i protagonisti delle vicende. I viaggi di Polibio, che evocano la figura polimatica di Odisseo, vengono presentati come ciò che gli permette di sostituire la verità alle approssimazioni e agli errori degli storici da camera (3.48.12, 3.59.7, ecc.). Egli infatti poté interrogare Massinissa su Annibale e Lelio su Cornelio Scipione, anche se fu soprattutto la sua amicizia con Scipione l'Emiliano a porlo al centro degli avvenimenti.

Polibio si mette in scena come autore commentando a più riprese il progredire del suo racconto, sottolineandone le concatenazioni di causa ed effetto e i momenti cruciali, e giustificando le sue scelte. Lungo tutto l'arco della narrazione, egli ribadisce l'oggetto della sua storia, ciò che ha l'obiettivo di costruire nel suo racconto: non i noiosi dettagli delle operazioni, ma i loro caratteri generali e le conseguenze che hanno prodotto (1.57; 2.1.1). E non si stanca di gerarchizzare gli avvenimenti e di ristabilire la continuità cronologica, quando è frammentata dal passaggio da un teatro d'azione a un altro.

Una delle forme scelte da Polibio per affermare la sua concezione della storia è la lettura critica, ossia la rettifica, dei suoi predecessori. L'obiettivo delle sue polemiche è disegnare un ritratto in negativo dello storico ideale, vale a dire dello stesso Polibio. L'arbitro è il lettore, che spesso è interpellato direttamente e che è il solo a poter decidere del-

la reputazione e della fortuna futura della sua opera. La critica degli storici precedenti, inoltre, definisce *a contrario* la sua concezione della storia. Polibio prende le distanze a piú riprese dalla tradizione della storiografia patetica, che cerca di suscitare l'emozione del lettore offrendo alla sua immaginazione scene spettacolari (2.56) o addirittura facendo intervenire eventi soprannaturali. Egli respinge questo tipo di storia influenzata dai trucchi della tragedia, anche se a volte lui stesso ricorre a simili espedienti stilistici. Il libro XII, per esempio, dedica ampio spazio alla critica di Timeo di Tauromenio, non solo per ristabilire la verità dei fatti ma anche per scalzare la reputazione di un autore che poteva passare, con qualche ragione, per il primo grande storico greco d'Occidente e di Roma. Polibio giudica severamente i suoi errori fattuali, così come le sue menzogne sistematiche, le sue trasgressioni alla deontologia dello storico, la sua valutazione acritica delle testimonianze che lo conduce ad accettare l'incredibile, la sua propensione alla polemica. E denuncia ugualmente la passione che conduce Timeo a tracciare un ritratto arbitrario di alcuni personaggi senza equilibrare elogi e biasimo. Ma è a proposito della stessa concezione di storia che l'opposizione è particolarmente netta. Polibio rimprovera a Timeo di aver condotto una ricerca esclusivamente libresca, di aver frequentato troppo le biblioteche a scapito della ricerca sul campo (12.27.3):

Come credere che sia sufficiente aver contemplato le opere dei pittori di una volta per essere a propria volta un pittore di talento e un maestro in quest'arte [12.25 e 7, ed. it. p. 821].

È impossibile raccontare una battaglia senza aver avuto un'esperienza militare in prima persona, e se non ci si è recati sul posto, non si possono descrivere i luoghi d'azione o la configurazione delle città. La verità, la capacità di rendere con parole il vivente sono fuori della portata dello storico da biblioteca, ed è impossibile risvegliare l'interesse dei lettori quando non si è stati a propria volta coinvolti negli avvenimenti.

Il continuo riferimento di Polibio al lettore è stupefacente; esso testimonia la sua preoccupazione per un pubblico che occorre interessare e motivare a proseguire nella lettura di un'opera composta da quaranta libri (quaranta rotoli di papiri), e al quale occorre semplificare il compito moltiplicando i sommari, aggiungendo prefazioni a ciascuna olimpiade e integrando nell'ultimo libro (nel suo caso perduto) una tavola cronologica. Del resto Polibio appartiene a un mondo in cui i libri cominciano a circolare, in cui lo storico deve «pubblicare» il proprio scritto facendo copiare la versione autografa e affidandola a dei librai per metterla in circolazione (si veda ad esempio 16.20.7).

Il costante riferimento al lettore influenza anche la sua filosofia della storia. A differenza di alcuni autori che non risparmiavano gli sforzi per sedurre i lettori ricorrendo ad aneddoti meravigliosi e a effetti patetici, Polibio mira anzitutto all'utilità: egli vuole istruire. Ma non ricerca il sapere per se stesso. Egli concepisce la storia come un capitale di esperienze, di esempi e di lezioni che permetteranno al lettore di non ripetere gli errori del passato. Quando si presta attenzione all'analogia delle situazioni, infatti, le lezioni della storia sono trasponibili nel presente (12.25 b 3). Leggendole si acquisisce un'esperienza politica, militare ed etica per procura, senza correre rischi effettivi, ma ricavandone tutti gli insegnamenti necessari (1.35). Si crea così uno scarto in Polibio tra la narrazione propriamente detta e un discorso etico e politico che rievoca sistematicamente le implicazioni generali di una particolare situazione, i principi strategici di una peripezia militare, la vigilanza necessaria nell'interpretazione dei comportamenti umani. Le *Storie* quindi sono una dissertazione sull'arte della guerra e un trattato di scienze politiche che allo stesso tempo abbozzano con tocchi ripetuti il ritratto dell'uomo di stato ideale, ed esplorano un vasto ventaglio di situazioni – battaglie, assedi, imboscate e tradimenti, rovesci di fortuna, ecc. – le quali, ben memorizzate, doteranno il lettore di una forma di saggezza e di esperienza. Particolarmente sorprendenti sono l'insistenza di Polibio sugli errori di chi comanda, che spesso fanno precipitare l'esito catastrofico di una battaglia (10.32.8-12), e la sua analisi delle cause del successo come dello scacco: entrambe le prospettive trascendono il piacere del racconto per ricavarne lezioni utili (11.19 a). Anche l'azione degli uomini politici è accuratamente analizzata per «decidere quali di essi abbiano dato l'impressione di aver agito secondo logica e quali invece si siano discostati dal loro dovere» [30.6.3, ed. it. p. 1154].

Questi insegnamenti possono anche assumere la forma di una lezione strutturata, come accade nel libro VI, dedicato all'esercito e alle istituzioni romane che Polibio analizza secondo le categorie della filosofia politica greca (peripatetica e stoica). La vita politica degli stati è così ricondotta a un ciclo quasi biologico di crescita e di declino, che vede succedersi la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia, così come le loro forme degenerare: la tirannia, l'oligarchia e il potere della massa. Per sfuggire a questa evoluzione, che al termine della decadenza vede il ritorno della monarchia, egli nota che Roma ha adottato, nel corso del suo sviluppo politico, una forma di «costituzione mista», una sintesi delle tre costituzioni in cui il potere è suddiviso tra i consoli, il Senato e il popolo. Ma mentre Cartagine, altro esempio di costituzione mista, lascia predominare il popolo, Roma vede il Senato imporsi sulle altre due com-

ponenti. D'altra parte, alcuni stati greci, come la confederazione achea, Sparta e Creta, che possiedono un'organizzazione politica simile, non hanno tratto lo stesso profitto storico da questo arresto dei cicli evolutivi. Così, l'analisi di Polibio della costituzione romana e della sua organizzazione militare si sforza non solo di rendere comprensibile ai Greci la singolarità di Roma nel quadro del loro pensiero politico, ma anche di offrire agli stessi Romani un saggio d'interpretazione globale delle loro istituzioni.

Una simile insistenza sull'utilità delle lezioni della storia suggerisce che il progetto storico polibiano sia in realtà il risultato di due componenti intenzionali: ricostruire i meccanismi dell'ascesa di Roma, ma anche comprendere le ragioni del crollo della Grecia, un disastro parallelo a quello dei Cartaginesi e addirittura peggiore, perché i Greci non hanno circostanze attenuanti per i loro errori (38.1.3). La sua concezione politica e pragmatica della storia suggerisce inoltre un duplice profilo del suo lettore: da una parte gli uomini di stato o quanti aspirano a divenirlo, dall'altra i Greci delle città, ai quali egli si propone di rendere comprensibili i meccanismi principali che hanno condotto al risultato finale. Nelle sue intenzioni, il recente svolgimento della storia deve chiarire le idee ai suoi contemporanei e aiutarli a decidere se una vita sotto la tutela romana sia accettabile o intollerabile. Quanto a elogi, ammirazione e biasimo, starà alle generazioni future conferirli o meno ai Romani in base al racconto di Polibio e all'osservazione della loro gestione della vittoria (3.4).

Le *Storie* tracciano infine il ritratto del buon condottiero, che adatta le sue decisioni a una corretta valutazione delle circostanze, mostra moderazione nella vittoria ed è moralmente integro. Filopemene, Scipione, Asdrubale, Annibale sono tutti esempi notevoli, ma una delle qualità principali di un capo è essere consapevole degli imprevedibili cambiamenti della Fortuna, e mai Polibio ammira tanto Scipione come quando, al momento della vittoria finale su Cartagine, prova una certa inquietudine per la propria patria (38.21.1).

L'opera è in effetti attraversata da una meditazione sulla responsabilità degli uomini e sul ruolo della Fortuna nello sviluppo degli avvenimenti storici. In fondo la storia appare a Polibio come il campo d'azione, vale a dire di sperimentazione, della Fortuna, questa potenza che ha fatto convergere tutti gli avvenimenti verso un unico esito (1.4.1) e che costituirà così il principio ordinatore della storia recente. Essa incarna l'instabilità delle cose, perché rovescia *in extremis* le situazioni acquisite e ne crea di impreviste. La Fortuna è il solo nemico che anche i migliori generali non possono sconfiggere. Essa è anche il meno fidato tra

gli alleati, per questo il generale accorto merita un elogio maggiore del generale fortunato. La Fortuna è prodiga di avvertimenti, e la saggezza consiste nel non provocare le sue manifestazioni capricciose, perché, secondo le parole di Annibale a Scipione prima della battaglia di Zama, «essa si diverte con noi come con dei bambini» [15.6.8, ed. it. p. 865]. Nondimeno, la Fortuna appare come una forma di giustizia che punisce gli eccessi e i misfatti, come quando fa precipitare la concatenazione di sventure che causano la rovina di Filippo e dei Macedoni (22.10). Essa, infine, invita il suo favorito alla moderazione, ad aver timore dei suoi rovesci imprevedibili. La Fortuna appare così come l'effetto di una lettura retrospettiva degli avvenimenti da parte dello storico che conosce gli sviluppi e gli effetti ultimi: essa potrebbe quasi impersonare l'inventiva senza limiti dei concorsi di circostanze che introducono sempre un elemento di imprevedibilità nelle azioni umane.

Animata da un'arte del racconto eccezionale (la traversata delle Alpi di Annibale, la battaglia di Canne, l'incontro tra Asdrubale e Scipione prima della battaglia finale alle porte di Cartagine sono scene da antologia) e da uno straordinario senso del ritratto, l'opera di Polibio è una fonte indispensabile per lo storico di oggi che desideri comprendere quel periodo cruciale. E, come mostra il caso di Machiavelli, in epoca moderna essa è stata una lettura obbligata per gli insegnamenti che offre sull'arte di governare e per la teoria politica che emerge dalla sua analisi della costituzione romana.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

POLIBIO, *Storie I-XV*, a cura di N. Criniti, Milano 1987.

Testi e altre traduzioni:

POLIBIO, *Histoires*, a cura di D. Roussel, Paris 1970.

Id., *Histoires*, 6 voll., a cura di W. Paton, Cambridge Mass. 1922-27.

Id., *Storie*, a cura di R. Nicolai, 4 voll., Roma 1998.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

FERRARY, J. L.

1988 *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Roma.

PÉDECH, P.

1964 *La méthode historique de Polybe*, Paris.

WALBANK, F. W.

1972 *Polybius*, Berkeley - Los Angeles.

Aggiornamenti e integrazioni:

CANFORA, L.

1992 *Polibio*, in G. Cambiano, L. Canfora e D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma, pp. 823-45.

CHAMPION, C. B.

2004 *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Berkeley - Los Angeles - London.

CLARKE, K.

1999 *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford.

ECKSTEIN, A. M.

1995 *Moral Vision in the Histories of Polybius*, London.

MUSTI, D.

1987 *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli.

PIANEZZOLA, E.

1969 *Traduzione e ideologia. Livio interprete di Polibio*, Bologna.

PINZONE, A.

1983 *Storia ed etica in Polibio: ricerche sull'archeologia della prima punica*, Messina.

► *Contributi affini.*

Vol. I Geografia; Storia.

Protagora

Protagora nacque intorno al 492 ad Abdera, una colonia greca in Tracia, e morì all'età di settant'anni circa. Sembra che avesse cominciato a esercitare un mestiere manuale, e che successivamente abbia avuto l'idea di insegnare in cambio di un salario (*misthos*). Egli definì così lo statuto sociale del Sofista, che vive della divulgazione del suo sapere e per questa ragione si sposta di città in città. Apparentemente, il salario dei Sofisti veniva corrisposto in relazione ai risultati ottenuti, come testimonia il processo che Protagora intentò contro il suo discepolo Evatlo. Si era convenuto che Evatlo avrebbe pagato l'onorario al suo maestro solamente quando avesse vinto la sua prima causa; ma Evatlo non si dava alcun da fare in questo senso, e Protagora si trovò costretto a citarlo in giudizio. Il suo allievo spiegò allora ai giudici che di due cose l'una: o vincerà il processo, e allora la pretesa di Protagora, quando reclama il pagamento dell'onorario, non è fondata; oppure lo perderà, e dunque Protagora, per i termini stessi del loro accordo, non ha niente da chiederli. Se questa storia è vera, possiamo osservare che non è corretto dire che i Sofisti furono i primi professori, dal momento che avevano l'obbligo del risultato. Questo spiega anche il grande imbarazzo dei Socratici quando dovettero discolpare il loro maestro dall'accusa di aver avuto come discepoli due uomini dalla condotta tanto censurabile come Alcibiade e Crizia.

A un certo punto della sua vita Protagora giunse ad Atene, dove divenne amico di Pericle, ma in questa città il suo trattato *Sugli dei* fece così scandalo (a torto o a ragione, cercheremo poi di stabilirlo) che allora Pitodoro gli intentò un processo per empietà. Protagora fu condannato ad abbandonare Atene, e le sue opere vennero bruciate nell'Agorà. Questo evento decisivo della sua vita ci induce a iniziare il nostro studio con l'esame dello scandaloso trattato, o almeno di ciò che ne resta: il frammento 4 DK.

Dalla celebre affermazione secondo cui «di tutte le cose è misura l'uomo» [fr 1 DK, ed. it. p. 891] sembra derivare in modo naturale la

messa in discussione dell'esistenza degli dèi, e dunque l'agnosticismo di Protagora deriverebbe dal suo relativismo. Ma, a sua volta, l'interpretazione del famoso frammento 1 DK sull'*anthrōpos mētron* dipende dall'interpretazione del non meno celebre frammento 4 DK, che verte sull'impossibilità di conoscere gli dèi:

Riguardo agli dèi, non ho alcuna possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana [ed. it. p. 894].

Questo frammento era l'esordio di un libro *Sugli dei* che costituiva probabilmente la prima parte del grande trattato di Protagora sulle *Antilogie*. L'impianto generale di questo trattato sembra trasparire da un passo del *Sofista* di Platone (232 A-E), in cui il sofista è definito essenzialmente un *antilogikos* per eccellenza, un manipolatore di contraddizioni. Lo straniero che prende parte al dialogo, infatti, invita Teeteto a esaminare gli ambiti in cui il sofista evidenzia le antilogie, ossia, direbbe Protagora, gli ambiti in cui «ci sono due ragionamenti contrapposti» [fr 6 a DK, ed. it. p. 895]. E alla fine dell'esposizione, Teeteto riconosce l'allusione agli scritti di Protagora.

Il primo di questi ambiti, dunque, era quello dell'invisibile, e cioè il problema degli dèi; ma Protagora si era anche occupato del destino dell'anima dopo la morte, e sappiamo che aveva scritto un saggio *Su ciò che accade nell'Ade*.

Il secondo ambito riguardava invece il visibile, e qui Protagora esplorava:

- a) la cosmologia, «ciò che i Sofisti chiamano cosmo» [Senofonte, *Memorabili*, I.1.11, ed. it. p. 79] – ma di questo studio nessun frammento si è conservato;
- b) l'ontologia (cioè l'essere e il divenire), dove Protagora si opponeva a Parmenide e alla tesi dell'unità dell'essere;
- c) la politica, ossia lo studio delle diverse legislazioni. Qui s'inseriva probabilmente la discussione sulla morte di Epitimo, ucciso accidentalmente da un giavellotto: chi era il responsabile di questa morte, il giavellotto, il lanciatore del giavellotto o l'organizzatore dei Giochi?
- d) la tecnica (*technē*), che includeva una riflessione sulla matematica, della quale per Protagora quest'ultima costituiva un esempio (fr 7 DK sulla tangente).

Per comprendere il frammento B 4, è fondamentale *contestualizzarlo* sullo sfondo del pensiero di Protagora nel suo insieme e non conside-

arlo come un assoluto. Si tratta solo di un frammento, e non è che un momento – il primo – dell'analisi del Sofista. Anche Diogene Laerzio si preoccupa di sottolinearlo: «Per questo *proemio* dell'opera fu bandito dagli Ateniesi, e i suoi libri furono bruciati nella piazza del mercato» [9.52, ed. it. p. 448].

Inoltre, se ampliamo ulteriormente il contesto, ci accorgiamo che il trattato sugli dèi fu oggetto di una certa pubblicità: «Dei suoi scritti egli per primo lesse quello *Degli dei* [...]; tenne la sua lettura in Atene nella casa di Euripide...» [Diogene Laerzio, 9.54, ed. it. p. 450]. Quest'ultima circostanza è importante, perché è probabile che il frammento 25 DK, attribuito a Crizia da alcuni e a Euripide da altri, sia effettivamente di Euripide: esso dichiara che l'esistenza degli dèi è una favola inventata da un «uomo ingegnoso» affinché la paura inciti ciascun uomo a rispettare la legge di sua spontanea volontà, ed è improbabile che un discorso che rifiutava interamente la devozione tradizionale potesse costituire l'oggetto di una lettura tanto pubblica.

In ogni caso, dobbiamo essere consapevoli del seguente fatto: se possedessimo solo un passo della *Prima meditazione* di Cartesio, concluderemmo che si trattava di un autore che metteva in dubbio l'esistenza del mondo esterno, mentre Cartesio intendeva al contrario stabilirla, seppure a suo modo. E forse anche Protagora, nel resto dell'opera e a modo suo, stabiliva l'esistenza degli dèi. Il più bel frammento del mondo non può offrire più di quel che contiene, e il frammento 4 DK di Protagora è semplicemente il *primo momento* del suo percorso.

D'altronde, un caso fortunato ci ha conservato anche una testimonianza riguardante la *conclusione* della riflessione di Protagora sugli dèi: il mito d'Epimeteo e di Prometeo riferiti da *Protagora* di Platone. Il fatto che si tratti di un mito non deve far dubitare del suo contenuto; Protagora, infatti, prima di esporlo aveva concesso ai suoi ascoltatori di scegliere la *forma* del racconto, chiedendo loro se preferissero un discorso scientifico o un mito, e lasciando intendere che il *contenuto* sarebbe stato lo stesso. Sebbene partito dal dubbio, quindi, Protagora sembra arrivare a credere negli dèi. Ed è possibile ripercorrere, passo dopo passo, il cammino del suo pensiero tra questi due momenti ricostruendo lo schema generale del suo percorso, un percorso che gli avrebbe permesso, pur partendo dalla constatazione dei «discorsi doppi», di arrivare a enunciare una «Verità».

Questo schema comporta tre momenti:

- le antilogie
- l'uomo-misura
- il discorso forte.

1. *Le antilogie.*

Non si può dire, degli dèi, «né che sono né che non sono, né di che natura sono». Noi preferiamo vedere nell'*ōs* un equivalente di *oti*, e quindi non traduciamo «né come sono, né come non sono», perché è difficile dare un senso all'espressione «come non sono». D'altra parte è stato suggerito che non bisognerebbe dare a *eisin* un significato esistenziale: sarebbe infatti assurdo interrogarsi sulla «natura» degli dèi quando la loro esistenza rimane incerta. A questo però non è difficile rispondere che il ragionamento di Protagora potrebbe essere stato il seguente: anche se si può provare che gli dèi esistono, non si può sapere quale sia il loro aspetto (Gorgia ricorrerà a un ragionamento analogo nel suo trattato *Del non-essere*: «nulla esiste; se anche alcunché esiste, non è comprensibile» [frr 3 e 3a DK, ed. it. pp. 917 e 918]).

L'espressione «né che sono né che non sono» ci pone indubbiamente di fronte a una formulazione antilogica. Questo tema della duplicità del reale e dell'esitazione davanti a due vie divergenti non è proprio del solo Protagora. Si tratta prima di tutto di un tema tragico (basti pensare all'Oreste di Eschilo nelle *Coefore*), ed è poi un tema morale (l'esempio in questo caso è quella del famoso bivio dell'*Eracle* di Prodico, dove l'eroe è invitato a scegliere tra una vita di piacere e una vita di virtù). Si tratta inoltre di un tema estetico, e in questo senso possiamo riferirci a una testimonianza di Plinio il Vecchio relativa a un quadro di Parrasio, che

dipinse il Popolo degli Ateniesi con una risorsa pittorica davvero ingegnosa. Infatti lo mostrava di carattere variabile: iracondo, ingiusto, incostante, al tempo stesso placabile, clemente, misericordioso; vanitoso, sublime, umile, feroce, timido e tutto questo insieme [*Historia naturalis*, 35.69, ed. it. p. 367].

Questa stessa testimonianza ci rivela che il tema della fondamentale ambiguità del reale era anche un tema politico. Tuttavia, dalla tradizione esso viene parzialmente assorbito nel riferimento agli dèi. Qui, l'esistenza degli dèi cade sotto i colpi dell'antilogia, invece di indicarci la strada per uscirne. Ma da dove proveniva questa crisi della fede negli dèi tradizionali? Non sembra possibile chiamare in causa la perdita di fiducia negli dèi civici, perché questa ha inizio con la disfatta del 404 (Lévy), mentre Protagora muore intorno al 422. Vi è però un'altra ragione possibile: a quel tempo si incominciavano a esaminare i testi dei poeti, di Omero soprattutto, e a trovarli pieni di contraddizioni, oltre che di cose sconvenienti. Sulla scia di questo sviluppo dello spirito critico,

per esempio, Protagora riprende Omero nel linguaggio e lo rimprovera di dare ordini alla dea, pur credendo di formulare una preghiera, quando comincia l'*Iliade* dicendo «Canta, Musa divina, l'ira...» [I.1, ed. it. p. 3].

La formula «né di che natura sono» esprime evidentemente il problema dell'*invisibilità* e a questo si correla. Il problema della *forma visibile* del dio sorprende il lettore moderno, abituato a concepire la divinità piuttosto come il *Deus absconditus* cristiano. Ma, se la Chiesa dimostra grande sfiducia davanti al problema delle «apparizioni», gli dèi greci sono dèi manifesti. Per un Greco, quindi, la messa in dubbio dell'esistenza degli dèi riguarda innanzitutto la loro manifestazione *sensibile*. Una testimonianza di Erodoto ci informa che Omero ed Esiodo, fondatori del politeismo, si erano preoccupati non solo di dare un nome agli dèi, ma anche di determinare le loro forme:

Sono loro che nei loro poemi hanno fissato per i Greci una teogonia, hanno assegnato agli dèi i loro appellativi, hanno distribuito tra loro prerogative e attività, hanno descritto il loro aspetto [Storie, 2.53, ed. it. p. 341].

E quando protesterà contro le libertà che si prendono i poeti nella loro presentazione degli dèi, Platone respingerà l'idea che questi avessero l'abitudine di trasformarsi. Il dio, scrive Platone, «sempre e invariabilmente mantiene la propria forma» [*Repubblica*, 2.381 C, ed. it. p. 354].

Il dio, quindi, non solo ha una forma, ma la conserva. Il fatto è che gli dèi hanno un corpo, come ha ricordato Jean-Paul Vernant. Naturalmente questo corpo è un corpo «glorioso», se possiamo servirci di un'espressione cristiana. Rispetto al corpo dell'uomo, afferma Vernant, gli dèi possiedono un «super-corpo», un corpo che eternamente è. In questo corpo scorre del sangue, ma nessuna ferita lo fa morire, perché una dieta speciale, nettare e ambrosia, assicura loro l'elisir dell'immortalità. Gli dèi si nutrono anche dell'aroma dei sacrifici, ragion per cui i Pitagorici diranno che ci si può nutrire di odori. Il corpo del dio è splendido e raggianti, in possesso di una forza di gran lunga superiore a quella di un corpo mortale. Il dio può intervenire senza mostrarsi, avvolgendo il proprio corpo nella nebbia (come Afrodite, nell'*Iliade*, al momento di portare via Paride dal combattimento), e può anche mostrarsi nella sua maestà, benché l'eccesso di luce possa equivalere all'oscurità.

Da queste analisi di Vernant ricaviamo dunque che gli dèi possiedono un corpo e che possono lasciarlo completamente invisibile senza che esso cessi di essere un corpo. Quest'ambiguità del super-corpo divino, che tra le altre facoltà ha quella di rendersi invisibile a piacimento, non

mancava di sollevare problemi. Ad esempio nella statuaria, quando si trattava di rappresentare un dio: pensiamo ad esempio allo Zeus di Fidia, una statua crisoelefantina di Olimpia, alta quindici metri, unanimemente ammirata per il portamento veramente divino che raffigurava. Fidia era contemporaneo di Protagora e questa statua, come quella di Atena, ha un aspetto umano: è probabile quindi che le due opere, insieme ai soggetti mitologici delle pitture di Polignoto, avessero contribuito a riattualizzare le critiche di Senofane, che già nel VI secolo metteva duramente in discussione l'antropomorfismo:

I mortali credono che gli dèi siano nati e che abbiano abito linguaggio e aspetto come loro [fr 14 DK, ed. it. p. 172].

Gli Etiopi dicono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli [fr 16 DK, ed. it. p. 172].

Se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare appunto ciò che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggianti così come ciascuno di loro è foggiato [fr 15 DK, ed. it. p. 172].

Con un secolo d'anticipo, questo testo costituisce un buon esempio di «antilogia» protagorea, e mostra l'impossibilità, per quanto riguarda la natura degli dèi, di avere un *sapere* fondato sulla visione di una forma.

Anche la sequenza in cui vengono posti i problemi dell'esistenza e della forma riprende probabilmente una questione posta in precedenza, che diventerà canonica ad esempio con lo stoicismo – nel *De natura deorum* di Cicerone [3.3.6, ed. it. p. 324], Cotta (un Accademico) dice a Balbo (Stoico): «Prima hai voluto stabilire l'esistenza degli dèi, poi mostrare come sono».

La giustificazione offerta da Protagora della difficoltà di conoscere gli dèi, vale a dire «la brevità della vita umana», ha imbarazzato i commentatori per il suo tono disinvolto. Tuttavia, essa non sembra implicare dell'ironia, e la si può spiegare nella maniera seguente: gli dèi sono «immortali»; per conoscerli veramente, per riconoscere che cosa essi siano, bisognerebbe poter verificare questa immortalità; ma la vita dell'uomo, che è mortale, è una misura sempre troppo breve a questo scopo, e la durata della sua vita non si può misurare con quella degli dèi, che restano dunque al di fuori della nostra presa nel tempo così come nello spazio. Ma c'è un'altra spiegazione possibile della frase sulla brevità della vita dell'uomo che è forse più plausibile. Si tratterebbe, nel caso di Protagora, di una reminiscenza letteraria, di un'allusione a un «detto» del poeta Simonide, uno dei suoi autori prediletti. Se infatti ci volgia-

mo al *De natura deorum* [1.22.60, ed. it. p. 78] di Cicerone, troviamo di che comprendere l'allusione di Protagora:

Qualora tu, comunque, volessi sapere da me in che cosa propriamente consista e quale sia la natura della divinità, potrei rifarmi all'autorità di Simonide. Di lui si narra che, avendogli il tiranno Ierone, rivolta questa stessa domanda, chiedesse un giorno per riflettere. Ma il giorno successivo, di fronte alla stessa richiesta, ne chiese due; ed in seguito, perché continuava a chiedere proroghe sempre più ampie, meravigliato Ierone volle conoscere la ragione di un simile comportamento. Al che Simonide: «quanto più a lungo ci rifletto sopra – rispose – tanto più la questione mi si fa oscura».

Dunque, la vita dell'uomo è troppo breve rispetto al problema straordinariamente complesso di sapere se gli dèi esistano e, se esistono, di conoscere la loro natura. Per Simonide, come per Protagora, l'oscurità della questione della visualizzazione degli dèi richiede talmente tanto tempo per poter essere dissipata...

2. *L'uomo-misura.*

È necessario ora leggere fino in fondo il famoso frammento 1 DK, che enuncia:

Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono [ed. it. p. 891].

Ritroviamo qui alcuni termini del frammento sugli dèi, sulla loro esistenza e sulla loro non esistenza, ma facciamo un passo avanti rispetto all'equilibrata esitazione del frammento B 4: «[...] né che sono né che non sono [...]», perché di questo essere o di questo non essere è l'uomo che deve decidere. Dunque, anche l'essere o il non essere degli dèi avrà per misura l'uomo, e questa fu con ogni probabilità la vera blasfemia di Protagora, che fa dipendere gli dèi dagli uomini, e non l'inverso. È per questa ragione che Platone, nelle *Leggi*, gli opporrà: «il dio è misura di tutte le cose» [716 C, ed. it. p. 173].

Dire che l'uomo misura l'essere e il non essere del dio, significa sostenere che l'uomo può essere sia credente sia ateo (come Diagora o Teodoro di Cirene), e che, se è credente, può avere un'«idea» molto diversa di *che cos'è* questo dio. Ricordiamo che Protagora, nella sua giovinezza, aveva frequentato i Magi persiani, per i quali gli dèi erano personificazioni di fenomeni naturali, una concezione diversa del politeismo tradizionale.

Rimane il problema della diversità delle opinioni, perché «uomo»,

nella formula di Protagora, ha un significato allo stesso tempo *individuale* e *generico*. Nei confronti e nelle discussioni che scaturiscono dalle diverse opinioni, dei due discorsi che le esprimono (il discorso dell'esistenza e quello della non esistenza degli dèi, del loro essere in un modo e del loro essere in un altro modo), l'uno sarà un discorso debole e marginale, l'altro un discorso forte e maggioritario.

Ora, questo discorso forte, ossia quello più comunemente condiviso, è quello che afferma l'esistenza degli dèi, e che li vede come vuole la tradizione della città.

3. *Il discorso forte.*

La teoria del discorso forte, sebbene dopo Protagora sia stata utilizzata a fini eristici, e nonostante si serva della retorica allo scopo di persuadere, non consiste nella manipolazione dell'opinione a cui la si ridurrà in seguito. Al contrario, essa è il riflesso di un ampio *consenso*. A torto infatti si è creduto che Protagora mettesse in discussione la tradizione, quando ne era invece il più ardente difensore: l'esistenza degli dèi riposa interamente sulla tradizione, che ha la stabilità della nostra rinnovata adesione.

A ciò si obietterà che Protagora accetta e sfrutta la credenza nell'esistenza degli dèi, più che l'esistenza stessa degli dèi. Ma questo, nella sua filosofia, corrisponde esattamente alla stessa cosa, visto che egli sopprime la distinzione tra scienza e opinione. L'adesione collettiva che costituisce il discorso forte è vera. Questa è la Verità secondo Protagora.

Naturalmente, contro la concezione protagorea della verità si obietterà che questa verità non è una, che è relativa, mutevole e non universale. Effettivamente la verità protagorea non si giustifica per la sua assolutezza (per Protagora non esiste alcun Assoluto, e *a fortiori* un assoluto trascendente). Ma si giustifica per il suo valore di *utilità*: si tratta di una verità utile, per riprendere un concetto applicato a Nietzsche da Jean Granier. L'esposizione del pensiero di Protagora nel *Teeteto* è chiara su questo punto: secondo il Sofista, le apparenze non sono tutte equivalenti, perché l'apparire possiede o meno valore a seconda del suo grado di utilità (167 A). I sintomi della salute e i sintomi della malattia sono entrambi reali e veri, ma quelli della salute sono più utili di quelli della malattia, che sono invece nocivi. Allo stesso modo, non tutte le opinioni sono da mettere sullo stesso piano: il Sofista, ossia l'uomo che sa, è più abile degli altri uomini nella misura in cui è capace di sostituire un'apparenza dannosa con un'apparenza utile. Così del resto fanno

gli esperti di qualsiasi arte, dai medici agli agricoltori: il medico con i suoi rimedi sostituisce i sintomi della malattia con quelli della salute; l'agricoltore con il concime permette alle piante di fiorire invece che rimanere gracili. Allo stesso modo, coloro che padroneggiano l'arte per eccellenza, la retorica, ovverosia i Sofisti propriamente detti, con il loro talento oratorio e la loro lucidità faranno trionfare agli occhi della città la misura migliore (*beltiōn*), ossia utile (*chrēstos*), facendo del proprio discorso un discorso forte, unanime, e dandogli così veste di verità.

Il discorso che afferma l'esistenza degli dèi è un discorso più utile di quello che la nega proprio nel campo della politica, come è mostrato dal mito di Epimeteo e Prometeo nel *Protagora* di Platone. Questo celebre mito, che faceva parte dello scritto di Protagora intitolato *La Verità*, insegna che Prometeo, se pure poté rubare il fuoco (ossia la *technē*) e donarlo agli uomini, in compenso non poté rubare la saggezza politica (*sophian politikēn*): «questa si trovava infatti presso Zeus» [321 D, ed. it. p. 321]. Ci fu bisogno dell'intervento di Zeus, e dell'intermediazione di Hermes, perché gli uomini ricevessero l'arte politica: altrimenti, sarebbero rimasti dispersi e sarebbero stati sterminati dagli altri animali, meglio provvisti di difese naturali; e se anche si fossero riuniti, si sarebbero poi distrutti l'un l'altro, perché sarebbero rimasti ingiusti, e così sarebbero andati nuovamente incontro all'estinzione. Questa arte politica può essere elaborata solo quando gli uomini ricevono da Zeus «il pudore e la giustizia» [322 C, ed. it. p. 321], perché essi soli rendono possibile la convivenza nella città, l'ordine e i legami di amicizia.

Se ne deve dunque concludere che Protagora stabilisce non solo l'esistenza degli dèi, ma anche la Provvidenza divina, mostrando che la credenza negli dèi è la condizione necessaria alla soluzione del problema politico, ossia alla sopravvivenza dell'uomo. Per Protagora, una società in cui la maggioranza degli uomini fosse atea non potrebbe esistere; la sua è una religione pragmatica dunque, e non proprio mistica, ma è una religione necessaria, pena l'estinzione dell'umanità.

Se l'esistenza degli dèi è un'apparenza creata dall'arte persuasiva del Sofista (come nel famoso frammento attribuito a Crizia, che però, come abbiamo detto, è probabilmente di Euripide, eco tragica della lezione di Protagora), per un immediato effetto di ritorno si ottiene l'organizzazione degli uomini in città, vale a dire la vita politica e sociale, e l'umanità è dunque salva. È soltanto quando l'uomo ha fondato gli dèi che gli dèi possono fondare l'uomo. È questo probabilmente ciò che suggerisce la successione dei due momenti del mito. Dopo l'invenzione delle tecniche e prima dei tentativi di fondare le città, l'uomo fu «il solo tra gli animali a credere negli dèi e a innalzare ad essi altari e statue»

[322 A, ed. it. p. 321]. Poi, in un secondo tempo, Zeus dona all'uomo le virtù politiche, e grazie a esse salva l'umanità. La credenza nella semplice *esistenza* degli dèi ha come conseguenza la comparsa di dèi *provvidenziali*, e Protagora ristabilisce così i due livelli della teologia greca.

Ecco una teoria grandiosa, una rimarchevole unione di trascendenza e immanenza. Senza questa fondazione del divino, l'uomo non può essere uomo. Per questo, nel mito di Epimeteo e Prometeo riportato da Platone, l'uomo è presentato come opera degli dèi, il che significa che quando prende coscienza di essere opera degli dèi, con il discorso forte inizia a creare gli dèi.

Per vie sicuramente diverse, dunque, Protagora arriva alla stessa conclusione di Socrate, che dice a un discepolo:

«Che io dica la verità, potrai capirlo anche tu, se non stai ad aspettare di veder apparire delle immagini esteriori degli dèi, ma ti accontenti di osservare le loro opere [Senofonte, *Memorabili*, 4.3.13, ed. it. p. 337].

È dunque in questo senso che nel *Protagora* di Platone l'empietà, con l'ingiustizia che essa comporta, appare il contrario della virtù politica.

In un passo delle *Leggi* in cui critica i Sofisti, Platone sembra alludere alla teologia di Protagora e di Euripide quando scrive:

Innanzitutto, ingenuo amico mio, essi sostengono che gli dèi esistono per arte, non per natura, anzi per effetto di certe leggi [889 E, ed. it. p. 412].

In definitiva, per Protagora il dio è creatura dell'uomo, e se per disgrazia gli dèi non esistessero, dovremmo affrettarci a inventarli.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

CICERONE, *Sulla natura degli dei*, a cura di U. Pizzani, Milano 1967.

DIogene LAERZIO, *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1983.

ERODOTO, *Le storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, 2 voll., Torino 1996, I.

OMERO, *Iliade*, trad. it. di G. Paduano, Torino 1997.

PLATONE, *Leggi*, in Id., *Dialoghi politici. Lettere*, vol. II, a cura di F. Adorno, Torino 1953.

Id., *Protagora*, in Id., *Dialoghi filosofici*, vol. I, a cura di G. Cambiano, Torino 1970.

Id., *Repubblica*, in Id., *Dialoghi politici. Lettere cit.*, vol. I.

PLINIO, *Storia naturale*, a cura di A. Corso, R. Mugellesi e G. Rosati, Torino 1988.

PROTAGORA, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, II, pp. 874-902.

SENOFANE, Frammenti, *ibid.*, vol. I, pp. 147-78.

SENOFONTE, *Memorabili*, introduzione, traduzione e note di A. Santoni, Milano 1989.

Testi e altre traduzioni:

- DIELS, H. e KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlin 1951, 6^a ed. (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* cit.).
- DUMONT, J.-P. (a cura di), *Les Présocratiques*, Paris 1988.
- PROTAGORA, *Le testimonianze e i frammenti*, a cura di A. Capizzi, Firenze 1955.
- SOLANA DUESO, J. (a cura di), *Dissoi logoi: textos relativistas*, Madrid 1996.
- UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, Milano 1996, 2^a ed.
- ID., (a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1949, fasc. 1.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- ADORNO, F.
1991 *La filosofia antica*, vol. I, Milano.
- BAYONAS, A.
1967 *L'art politique d'après Protagoras*, in «Revue philosophique», CLVII, pp. 43-58.
- BODÉÜS, R.
1987 *Reflexions sur un court propos de Protagoras*, in «Les Etudes classiques», LV, pp. 241-57.
- DUPRÉEL, E.
1948 *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel.
- GRANIER, J.
1982 *Nietzsche*, Paris.
- GUTHRIE, W. K. C.
1971 *The Sophists*, Cambridge Mass.
- ISNARDI PARENTE, M.
1977 *Sofistica e democrazia antica*, Firenze.
- JAEGER, W.
1936 *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin (trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1978).
- KERFERD, G. B.
1981 *The Sophistic Movement*, Cambridge Mass. (trad. it. *I sofisti*, Bologna 1988).
- LANA, I.
1950 *Protagora*, Torino.
- LEVI, A.
1966 *Storia della Sofistica*, Napoli.
- LÉVY, E.
1976 *La défait de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris.
- ROMEYER DHERBEY, G.
1995 *Les Sophistes*, Paris, 4^a ed.
1999 *La parole archaïque*, Paris.

ROMILLY, J. DE

1988 *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris.

VERNANT, J.-P.

1989 *L'individuo, la morte, l'amore. Soi-meme et l'autre en Grèce ancienne*, Paris (trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2002).

ZEPPI, S.

1961 *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze.

Aggiornamenti e integrazioni:

BERRETTONI, P.

1997 *La struttura tematica della proposizione protagorea sull'uomo-misura*, in AA.VV., *Atti del secondo incontro internazionale di linguistica greca*, a cura di E. Banfi, Trento.

BURNYEAT, M.

1976a *Protagoras and self-refutation in later Greek philosophy*, in «Philosophical Review», n. 85, pp. 44-69.

1976b *Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus*, ivi, pp. 172-95.

CLASSEN, J.

1989 *Protagoras' aletheia*, in P. Huby e G. Neal (a cura di), *The Criterion of Truth*, Liverpool, pp. 13-38.

COLOMBU, M.

1968 *Protagora di Abdera*, Firenze.

DECLEVA CAIZZI, F.

1978 *Il frammento 1 DK di Protagora*, in «Acme», n. 31, pp. 435-42.

GOGOS, G.

2001 *Aspekte einer Logik des Widerspruchs: Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*, Würzburg.

SCIACCA, G. M.

1958 *Gli dei in Protagora*, Palermo.

SOLANA DUESO, J.

2000 *El camino del agora: filosofía política de Protagoras de Abdera*, Zaragoza.

► *Contributi affini.*

Vol. I L'etica; Teologia e divinazione; Teorie della religione; Teorie del linguaggio; Utopia e critica della politica.

Vol. II Sofistica.

DONALD MORRISON

Senofonte

Senofonte di Atene (ca. 430 - dopo il 355 a. C.) fu un brillante stratega militare, un uomo di lettere raffinato e un fedele ammiratore di Socrate. Si potrebbe aggiungere che fu il primo giornalista: raccontò le sue avventure personali in tempo di guerra e si espresse sulle principali questioni morali, sociali e politiche della sua epoca.

Senofonte era dotato di un'intelligenza pratica più che teorica. Di per sé, le discussioni astratte dei filosofi non lo interessavano, ma molte delle questioni sollevate da Socrate risvegliarono vivacemente la sua curiosità pratica: Che cos'è la giustizia? Come raggiungere e conservare una vita buona, non solo per il singolo individuo, ma per una famiglia, una città, un impero? Su questi temi, egli si dimostra capace di molte considerazioni, non solo interessanti, ma anche piene di saggezza. Benché non sia una grande figura nella storia della filosofia – se per filosofia s'intende, sulla scorta di Platone, una disciplina eminentemente teorica e con un suo statuto professionale – Senofonte è una grande figura nella storia del pensiero sociale; per usare un paragone moderno, è più vicino a Camus che a Sartre.

Senofonte è stato giudicato in modi molto diversi nel corso dei secoli. Alcuni lo vedono come un vecchio bigotto, limitato e noioso, troppo poco filosofo per poter comprendere Socrate. Per altri, il suo rivale Platone è un intellettuale pericolosamente alienato, un genio della filosofia astratta, ma molto poco dotato nel comprendere, concretamente, il lato ordinario della vita umana: e per contrasto, Senofonte appare loro come un uomo di buon senso, ricco di finezza e di saggezza.

Senofonte non fu un filosofo di professione; ma nelle sue opere la filosofia è presente ovunque. Egli, ad esempio, ripete spesso l'idea, tradizionale in Grecia, che bisogna aiutare i propri amici e nuocere ai propri nemici. Il Socrate di Platone, al contrario, sostiene che non è mai giusto nuocere a qualcuno. Si potrebbe credere che in questo caso Senofonte si accontenti di fare proprie le convinzioni del senso comune prefilosofico, ma si tratterebbe di una valutazione scorretta. Infatti, il

Socrate di Senofonte sostiene, in base ad argomenti filosofici, che i buoni devono essere amici dei buoni e nemici dei cattivi, e che è nell'interesse di ciascuno diventare buono. Combinata con tali argomenti, la massima tradizionale: «Aiutate i vostri amici e nuocete ai vostri nemici» diventa un principio compiutamente morale, che significa all'incirca: «Promuovete la causa del bene e opponetevi a quella del male».

Nel corso dei secoli, le opere di Senofonte hanno rappresentato il modello dello stile «semplice» della prosa attica. In Europa, dall'Antichità fino al xx secolo, generazioni di studenti hanno imparato a imitarlo. Il suo stile scorrevole, chiaro e senza pretese può sembrare più naturale, meno scrupolosamente curato di quanto in realtà non sia; ma sotto apparente scorrevolezza la sua prosa è quella di uno scrittore capace e intelligente, che sceglie le parole con grande cura e organizza ciascuna delle sue opere secondo un piano sottilmente congegnato.

L'aspetto più controverso del contributo di Senofonte è il valore della sua testimonianza su Socrate. Nell'Antichità, il ritratto che ne fece esercitò una grande influenza, ad esempio sugli Stoici. Nel xix secolo, eminenti studiosi hanno ritenuto che Senofonte rappresentasse la nostra fonte più attendibile per il Socrate storico, essendo Platone un genio troppo originale per essere un buono storico. Altri studiosi, non meno celebri, hanno sostenuto che Senofonte era troppo limitato, troppo poco filosofo per comprendere il vero Socrate. A tutt'oggi, sul «problema del Socrate storico» non si registra alcun consenso tra gli specialisti.

Platone e Senofonte non furono i soli a scrivere «dialoghi socratici»; molti discepoli di Socrate coltivarono questo genere letterario, le cui convenzioni stilistiche concedevano all'autore, così sembra, una grande libertà nel rimodellare la figura del maestro, nell'idealizzarlo e nel mettergli in bocca le proprie idee. È dunque più prudente e ragionevole ammettere che dai dialoghi non possiamo aspettarci nessuna certezza sul Socrate storico – e in un certo senso questo non è poi così importante: importa piuttosto rilevare l'influenza esercitata da Socrate, la straordinaria fertilità delle sue idee e la sua esemplarità morale agli occhi dei discepoli. La ricchezza del movimento socratico è un tema appassionante, per il quale disponiamo di una buona documentazione, e a questo riguardo, gli scritti socratici di Senofonte occupano un posto importante.

Le opere di Senofonte sono di una varietà e di una originalità letteraria considerevoli. Tra le altre, egli scrisse una storia, delle memorie militari, i dialoghi socratici e un romanzo biografico, così come trattati tecnici sull'equitazione e sulla caccia. Il suo apporto principale al pensiero greco non risiede in un insieme di dottrine, ma nella molteplicità dei generi letterari che creò o ai quali diede nuovo impulso.

La *Ciropedia* o *Educazione di Ciro* è una biografia romanzata, un romanzo storico sulla vita e sul carattere di Ciro il Grande, il fondatore dell'Impero persiano. Qui, scopo principale di Senofonte è utilizzare la persona di Ciro per tracciare il ritratto del principe ideale. Il libro non ambisce all'esattezza storica, ma costituisce piuttosto una specie di utopia – la controparte della *Repubblica* di Platone. Si tratta dello scritto più lungo e ampio tra quelli di Senofonte, e incorpora idee esposte anche in altri suoi libri. Malgrado il titolo, l'*Educazione di Ciro* non riguarda soltanto l'infanzia del principe, ma la sua intera carriera – ciò a dire che l'educazione è un processo che dura per tutta la vita.

La *Ciropedia* è stato probabilmente il più influente tra gli «specchi dei principi». Essa godette di grande prestigio in epoca romana, e ancora nel Rinascimento (in particolare agli occhi di Machiavelli). Come romanzo storico essa ha influenzato anche la storia della letteratura d'immaginazione, segnatamente i romanzi greci antichi e quelli del XVI e XVII secolo.

Mentre nei *Memorabili* Senofonte presenta Socrate come il modello ideale di un uomo che non cerca di dominare gli altri, nella *Ciropedia* Ciro appare come l'esempio di un uomo animato da un desiderio di predominio potente, addirittura smisurato (tra i due vanno collocati l'Isomaco dell'*Economico*, il padrone di casa ideale, e l'Agesilao romanzato dell'*Agesilao*, l'ideale del re). Il problema di Ciro è che gli esseri umani, a differenza delle pecore e delle mucche, sono predisposti per natura a resistere a chi cerca di dominarli. La soluzione di Ciro è governarli con giustizia, vale a dire ottenendo il loro consenso e in accordo con la legge. Egli li persuade a seguirlo di buon grado principalmente grazie a due metodi: esibendo la propria virtù e dispensando dei benefici, ossia trattandoli bene e migliorandone le sorti. Così, per esempio, egli si mostra compassionevole e generoso verso i vinti al fine di farne dei sudditi leali, e parte del suo talento di principe risiede dunque nella sua grande capacità di manipolare gli altri ai suoi fini.

All'inizio della *Ciropedia*, Senofonte dichiara che uno dei problemi principali della politica è l'instabilità, la tendenza dei popoli a rovesciare i propri governi. La soluzione che propone – affidare la monarchia a un capo brillante e virtuoso come Ciro – non ha niente di democratico. E rivela i suoi limiti quando, dopo la morte di costui, l'impero affonda per l'inadeguatezza dei figli. Così come la famosa questione «La virtù si può insegnare?» ispira i primi capitoli della *Ciropedia*, il suo corollario «Perché i padri virtuosi falliscono così spesso nel trasmettere la loro virtù ai propri figli?» ossessiona la fine dell'opera.

I *Memorabili*, o *Ricordi di Socrate*, rappresentano il principale scritto socratico di Senofonte. I due primi capitoli del primo libro – che co-

stituiscono una versione rivista e perfezionata di un'altra opera di Senofonte, l'*Apologia di Socrate* – presentano una difesa formale di Socrate, condannato a morte dagli Ateniesi, contro le imputazioni mosse a suo carico al tempo del processo.

Il resto dei *Memorabili* procede in questa difesa mostrando che le parole e le azioni di Socrate avevano avuto effetti benefici sui suoi compagni e su Atene. Il Socrate di Platone sostiene di non sapere nulla. Se così fosse stato, egli si sarebbe comportato in modo immorale passando tanto tempo con i giovani, perché non avrebbe saputo se la sua influenza sarebbe stata buona o nefasta. Il Socrate di Senofonte invece possiede una buona dose di saggezza morale che generosamente condivide con i giovani del suo seguito, migliorandone in tal modo la condotta.

I *Memorabili* sono un'opera ricca e piena di sviluppi, e mostrano Socrate immerso in conversazione con i personaggi più diversi a proposito di argomenti altrettanto svariati. Per lo storico della filosofia, i *Memorabili* hanno una caratteristica frustrante: in essi Socrate discute o avanza numerose tesi filosoficamente interessanti ma, a differenza di quanto accade in Platone, gli argomenti a favore di queste tesi sono spesso del tutto assenti, condensati o vaghi. Il compito dell'interprete, difficile ma gratificante, è ricostruire gli argomenti e l'orizzonte filosofico sotteso alle tesi proposte.

Secondo Senofonte, Socrate rese un grande servizio ai suoi compagni soprattutto con il suo eccezionale esempio morale. Inoltre, con i suoi ragionamenti e i suoi consigli li rese più giusti e più pii, e distolse giovani ignoranti e troppo ambiziosi dalla brama del potere. Senofonte sottolinea, più di quanto faccia Platone, la saggezza pratica e concreta di Socrate, e il suo interesse appassionato non solo per le astratte definizioni dei concetti morali, ma anche per il miglioramento che poteva recare alla vita di chi gli stava intorno.

Il *Simposio*, o *Banchetto*, è il più raffinato e il più godibile degli scritti socratici di Senofonte. A differenza del *Simposio* di Platone, un'opera splendida e profonda, quello di Senofonte è lieve e divertente. Ma si pone anch'esso un obiettivo serio: presentare le idee del filosofo sull'amore, la virtù e l'educazione. Qui, Socrate appare in possesso più di tutti gli altri partecipanti al banchetto della *kalokagathia* – termine greco intraducibile, che significa «virtù» o «nobiltà di carattere». È questa una nozione centrale in tutti gli scritti di Senofonte, ma il *Simposio* mette in luce un tratto spesso trascurato della nobiltà del carattere di Socrate: la sua urbanità. Socrate vi esibisce un perfetto equilibrio tra umorismo e serietà, ironia e tatto, frivolezza e totale assenza di volgarità, che ne fa un compagno di banchetto ideale.

Altri temi socratici, piú familiari, sono ugualmente valorizzati: ad esempio, l'idea che ciò che si deve amare negli altri non è la ricchezza o il potere o la bellezza fisica, ma piuttosto la virtù e la nobiltà del carattere; nel caso dei giovani, la *potenziale* nobiltà del carattere. La pulsione omosessuale, che in Grecia era tradizionalmente e comunemente accettata, viene così spiritualizzata da Socrate in un'istanza di educazione morale.

Benché sovrastato dal *Simposio* di Platone, quello di Senofonte fu molto ammirato dagli Antichi e da altri dopo di loro. È un'opera filosofica che ha anche un valore storico, perché rispetto a quella di Platone ci offre una descrizione piú realistica di quello che poteva essere a quei tempi un vero banchetto ad Atene.

L'*Economico*, o l'*Amministratore di una proprietà*, non tratta di economia nel senso moderno del termine, ma della gestione di una famiglia o di una proprietà. L'importanza morale e politica dell'argomento è evidente, perché riguarda le relazioni tra marito e moglie, tra genitori e figli e (nella Grecia antica) tra padrone e schiavi. L'*Economico*, primo scritto consacrato a questa sfera d'importanza cruciale per la filosofia pratica, è dunque un'opera pionieristica.

Il dialogo affida a Socrate il ruolo inconsueto di allievo: Isomaco, perfetto gentiluomo di campagna, gli insegna i principi fondamentali della gestione e della direzione di una proprietà rurale. Mentre il Socrate storico trascorse tutta la vita ad Atene, Senofonte aveva non poca esperienza in materia. Verso la fine degli anni 390, infatti, forse a causa del suo impegno filospartano, era stato bandito da Atene e si era stabilito in una proprietà vicina a Olimpia, dove prese a condurre la vita del gentiluomo di campagna, dirigendo la sua fattoria, andando a caccia e continuando comunque a scrivere. Così, proprio come Platone nella *Repubblica* mette le proprie idee in bocca a Socrate, Senofonte nell'*Economico* si pronuncia con la voce di Isomaco.

Uno dei temi fondamentali dell'opera è che l'arte di governare gli altri inizia con l'arte di governare se stessi: su questo, Senofonte e Platone concordano. E così pure concordano nell'affermare, contrariamente ad Aristotele, che l'arte di governare se stessi, quella di governare una famiglia e quella di governare una città sono fondamentalmente identiche.

La parte dell'opera in cui Isomaco descrive come ha insegnato i doveri domestici alla giovane moglie è la descrizione piú lunga e dettagliata che si trova nella letteratura greca classica del ruolo delle donne nella gestione della casa. Sebbene scritto dal punto di vista di un uomo, essa è certo una fonte importante per la storia delle donne.

Ma è l'*Anabasi*, o *Campagna di ritirata*, l'opera letterariamente piú riuscita di Senofonte. Si tratta di una lettura gradevole, che combina

narrazioni divertenti con dettagli pieni di vita e di colore. L'*Anabasi* racconta le vicende che seguirono la decisione che Senofonte prese nel 401, ignorando i consigli di Socrate, di aggregarsi a una milizia greca che accompagnava Ciro il Giovane in una spedizione destinata a rovesciare Artaserse, il fratello di Ciro e re di Persia. A Cunassa, infatti, nei pressi di Babilonia, Ciro morì, e il suo esercito si disgregò. I «diecimila» mercenari si trovarono circondati da nemici potenti, e a grande distanza dalla Grecia. Senofonte giocò allora un ruolo decisivo, radunando le truppe sconsolate e riuscendo a condurle con una marcia di millecinquecento chilometri, attraverso territori sconosciuti e ostili, fino al Mar Nero. Il grido delle truppe in vista della costa è rimasto celebre: *Thalatta! Thalatta!* («Il mare! Il mare!»).

Questa riuscita ritirata fu una brillante impresa militare. Essa rappresentò inoltre una svolta significativa nella storia mondiale del tempo, perché dimostrò la debolezza della potenza militare persiana rispetto alla superiorità della tattica e della disciplina greca. Il successo di Senofonte e della sua truppa di mercenari lasciava ai Greci la speranza di conquistare la Persia, un sogno che si sarebbe realizzato, tre quarti di secolo più tardi, grazie ad Alessandro Magno.

Generazioni e generazioni di professori hanno spinto generazioni e generazioni di studenti a piegarsi sull'*Anabasi*, per insegnare loro il greco, ma anche la virtù. Nel racconto senofonteo della spedizione dei Diecimila risplendono tutte le qualità del soldato semplice greco: il coraggio, la determinazione, la pietà, l'indipendenza di spirito insieme al senso della collaborazione di gruppo – sono queste le virtù che i professori vogliono ispirare nei loro allievi.

Anche gli storici di strategia militare hanno sempre accordato grande valore all'*Anabasi*. Per la scienza militare, la tattica del combattimento in ritirata e le tecniche di comando di una retroguardia descritte da Senofonte (e senza dubbio almeno in parte ideate da lui) rimangono contributi importanti e durevoli.

Le *Elleniche* di Senofonte narrano la storia della Grecia dal 411 al 362, ma i limiti cronologici accidentali alla narrazione: Tuciddide era morto prima di aver completato la sua grande storia della guerra del Peloponneso, dunque Senofonte comincia laddove Tuciddide si interrompe, e scrive semplicemente la storia politica e militare del suo tempo. L'opera non è senza valore, nella misura in cui costituisce l'unica esposizione completa e contemporanea ai fatti che si sia conservata. Tuttavia, il racconto di Senofonte è estremamente selettivo, e pieno di prese di posizione arbitrarie, favorevoli a Sparta e ostili a Tebe. È dunque importante integrarla e correggerla con l'aiuto di altre fonti, come le *Elleni-*

che di Ossirinco o gli scritti di autori posteriori quali Diodoro Siculo e Plutarco. Di fatto, le *Elleniche* sono una delle opere meno riuscite di Senofonte e per quanto riguarda l'arte dello storico, esse sono inferiori – e di molto – non solo agli scritti dei suoi predecessori Erodoto e Tucide, ma anche alla sua *Anabasi*.

Orientamento bibliografico.

Testi e traduzioni:

- SENOFONTE, *Anabasi*, a cura di F. Bevilacqua, Torino 2002.
 ID., *Anabasi e Ciropedia*, a cura di C. Carena, Torino 1964.
 ID., *Apologia di Socrate*, in R. Laurenti (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze*, Roma-Bari 1971, nuova ed. 1986.
 ID., *Apologia di Socrate*, a cura di M. Dorati, Milano 1995.
 ID., *Ciropedia*, a cura di F. Ferrari, 2 voll., Milano 1995.
 ID., *Cyropaedia*, a cura di D. Gera, Oxford 1993.
 ID., *Economico*, a cura di J. Gil, Madrid 1966.
 ID., *Elleniche*, a cura di M. Ceva, Milano 1996.
 ID., *L'amministrazione della casa (Economico)*, a cura di C. Natali, Venezia 1988.
 ID., *Memorabili*, a cura di A. Santoni, Milano 2001.
 ID., *Memorabili, Economico, Simposio, Cinegetico*, a cura di A. Tessier, Venezia 1990, 2^a ed.
 ID., *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary, with a New English Translation*, a cura di S. Pomeroy, Oxford 1994.
 ID., *Opera Omnia*, a cura di E. C. Marchant, Oxford 1900-20.
 ID., *Œuvres complètes*, a cura di P. Chambry, 3 voll., Paris 1967.
 ID., *Simposio*, a cura di A. Giovanelli, Milano 2003.
 ID., *Xenophon in Seven Volumes*, a cura di O. J. Todd, Cambridge Mass. 1914-25.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- ANDERSON, J. K.
 1974 *Xenophon*, New York.
 BREITENBACH, H. R.
 1966 *Xenophon von Athen*, Stuttgart.
 GRAY, V.
 1998 *The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart.
 GUTHRIE, W. K. C.
 1969 *A History of Greek Philosophy, III. The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge Mass.

LUCCIONI, J.

1953 *Xénophon et le socratisme*, Paris.

MORRISON, D. R.

1988 *Bibliography of Editions, Translations and Commentary on Xenophon's Socratic Writings, 1600-Present*, Pittsburgh Pa.

PATZER, A.

1987 *Der historische Sokrates*, Darmstadt.

STRAUSS, L.

1972 *Xenophon's Socrates*, Ithaca N.Y.

1991 *On Tyranny*, New York, 2^a ed.

TATUM, J.

1989 *Xenophon's Imperial Fiction*, Princeton.

VAN DER WAERDT, P.

1994 (a cura di), *The Socratic Movement*, Ithaca N.Y.

Aggiornamenti e integrazioni:

LUPPINO MANES, E.

1991 *L'Agesilao di Senofonte. Tra commiato ed encomio*, Milano.

NADON, C.

2001 *Xenophon's Prince*, Berkeley - Los Angeles.

PAGANELLI, L.

1992 *Un dialogo sul management. Senofonte Economico I-VI*, Milano.

WILMS, H.

1995 *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*, Stuttgart.

► *Contributi affini.*

Vol. I L'invenzione della politica; Utopia e critica della politica.

Vol. II Socrate; Tucidide.

Socrate

Il nome di Socrate da solo è sufficiente a evocare la figura del filosofo. Eppure, niente di ciò che contribuisce alla reputazione di Socrate potrebbe servire a descrivere l'attività filosofica. Socrate non scrisse nulla e neppure insegnò. Trascorreva la maggior parte del giorno nell'Agorà, interrogando senza tregua i suoi concittadini. I filosofi venuti dopo di lui, che per lo più scrivono o insegnano, apparentemente non gli devono nulla. Fu Platone – l'autore della prima opera filosofica scritta, il fondatore della prima scuola di filosofia, un uomo dunque la cui vita e la cui attività avevano poco in comune con quelle di Socrate – che si prodigò per fare di Socrate l'incarnazione del filosofo.

Questo paradosso che rivela in Socrate il modello, peraltro inimitabile, della vita e del pensiero filosofici mostra quanto sia difficile distinguere il Socrate personaggio storico, il cittadino ateniese vissuto nel v secolo a. C. a proposito del quale possediamo un esiguo numero di informazioni relativamente sicure, dal Socrate primo filosofo che non solo Platone, ma anche i Cinici, gli Scettici e gli Stoici riconobbero come loro eroe filosofico. D'altra parte, sapere chi sia stato veramente Socrate non è un problema solo moderno. La questione si è posta fin dal iv secolo a. C., ma, pur affrontandola ventiquattro secoli più tardi non siamo troppo svantaggiati, perché possiamo beneficiare della rigorosa critica delle fonti a cui sono state sottoposte le diverse testimonianze riguardanti la figura di Socrate. L'esposizione della «questione socratica» presuppone in primo luogo una presentazione del personaggio così come emerge dall'accordo delle quattro fonti principali, più o meno sue contemporanee, di cui disponiamo.

La fonte più antica, ma anche la più ostile, che ci consegna l'unico ritratto sicuramente composto mentre Socrate era ancora in vita (almeno ventisette anni prima della sua morte), sono le *Nuvole* di Aristofane. Le testimonianze di Platone e Senofonte, due altre fonti principali, sono più tarde, ma sono anche molto più dettagliate e infinitamente più favorevoli a Socrate. Platone conobbe Socrate negli ultimi anni della sua

vita, quando lui era invece sulla ventina. Nei primi dialoghi, composti probabilmente dopo la morte del maestro – i cosiddetti «dialoghi socratici», di cui fanno parte l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, il *Liside*, il *Lachete*, il *Gorgia* –, Platone sembra dedicarsi precisamente al compito di restituirne il modo di filosofare e le idee. Ben diversa è la testimonianza di Senofonte, che nei *Memorabili*, nell'*Economico*, nell'*Apologia di Socrate* e nel *Banchetto* ci mostra un Socrate impegnato a discutere problemi concreti, forte di un buon senso talvolta un poco convenzionale (ma per lungo tempo è sembrato che la piattezza del personaggio che ci presenta Senofonte confermasse l'autenticità della sua testimonianza). Infine, il valore delle informazioni fornite da Aristotele nella *Metafisica* e nell'*Etica Eudemia*, che non derivano da una conoscenza diretta di Socrate, ma dalla familiarità che lo Stagirita ebbe in gioventù con l'ambiente dell'Accademia. Se pure queste quattro fonti sono talvolta difficili da conciliare e non permettono di ricavare un ritratto coerente di Socrate, non bisogna tuttavia sottovalutare i numerosi punti in cui esse convergono, in particolare a proposito della biografia intellettuale del filosofo.

1. *Socrate, il cittadino di Atene.*

Socrate nacque intorno al 469 ad Atene. Sofronisco, suo padre, era uno scultore originario del demo di Alopecce. Sua madre, Fenarete, sarebbe stata levatrice. È possibile che in gioventù Socrate fosse stato istruito per diventare scultore, ma nessuna testimonianza gli attribuisce mai un qualsivoglia mestiere. Il che non significa che egli fosse ozioso. Al contrario, dedicava i suoi giorni a realizzare il compito che gli era stato prescritto dal dio «con oracoli e sogni e con tutti i modi coi quali qualsiasi altra volontà divina ordina ad un uomo di fare una cosa qualunque» [*Apologia*, 33 C, ed. it. p. 73]. Questo compito consisteva nell'esaminare qualunque persona incontrasse, «giovane o vecchio, forestiero o cittadino», al fine di incitarlo «a non occuparsi né del proprio corpo né delle proprie fortune, ma della propria anima e della propria virtù» [*Apologia*, 30 A, ed. it. p. 68]. Come precisa Socrate indirizzandosi ai suoi concittadini, un esame di tal fatta riguarda in primo luogo «la maniera in cui vivete oggi e in cui avete vissuto la vostra vita passata» [*Lachete*, 187 E - 188 A, ed. it. p. 196], ma permette anche di sondare la consistenza reale di una conoscenza che l'interlocutore pretende di possedere, di una qualità che egli si attribuisce o di un comportamento di cui si vanta: «io sono il tafano, ricorda Socrate, che per tutto

il giorno non smette di stimolarvi» [*Apologia*, 30 E - 31 A, ed. it. p. 69]. La testimonianza di Senofonte è ancora più esplicita: Socrate «viveva sempre sotto gli occhi di tutti», in strada e nei ginnasi, pronto a trascorrere la sua giornata «dove avrebbe incontrato più gente possibile», o dove tutti quelli che lo volessero potessero ascoltarlo [*Memorabili*, 1.1.10, ed. it. p. 79]. Questa fu l'attività filosofica di Socrate, una forma di interrogazione sistematica condotta con chiunque accettasse di prestarvisi, per spavalderia, perché sicuro di sé o per la vergogna di ritirarsi. I primi dialoghi di Platone rendono perfettamente il carattere pubblico di questi incontri: vi si vede Socrate di fronte a un interlocutore, ma circondato da un pubblico attento. Anche se l'incontro è protettico, vale a dire se ambisce alla conversione dell'anima di chi risponde, il fine perseguito non è tanto insegnare, quanto offrire un modello a tutti gli ascoltatori capaci di trarne profitto. Questa condizione giustifica la pretesa di Socrate di non essere mai stato il maestro di nessuno, «perché nessuno ha mai appreso da me, afferma, una cosa che anche gli altri non avrebbero ascoltato» [*Apologia*, 33 B, ed. it. p. 72]. Questa passione per il miglioramento delle anime o per la loro elevazione fu probabilmente la principale forma di amore che Socrate sosteneva di provare per i giovani (*Memorabili*, 4.1.2-4).

Si tende spesso a confondere l'ingiunzione divina che aveva prescritto a Socrate il compito di porre tutto sotto esame con il segnale interiore che egli qualifica spesso come «demone»: «è come una voce, che, quando si fa sentire, mi distoglie sempre da ciò che sto per fare e non mi spinge mai a nulla» [*Apologia di Socrate*, 31 D, ed. it. p. 70]. Questa forma d'ispirazione divina (che nella testimonianza di Senofonte è tanto prescrittiva quanto dissuasiva) è rimasta uno dei tratti più popolari del personaggio socratico, e ha anche contribuito a foggare l'immagine di un Socrate ispirato da un dio. Ma è più prudente concepirla come un tipo di coscienza morale che, soprattutto nella testimonianza platonica, si rivela progressivamente legato alle forme divine del delirio e dell'ispirazione.

Eccezion fatta per questa occupazione filosofica, sappiamo poco della vita di Socrate. Sappiamo che al momento della sua morte era sposato con Santippe, dalla quale ebbe almeno due figli, anche se è possibile che in un primo tempo avesse sposato la figlia o la nipote di Aristide. E sappiamo che combatté con coraggio nel corso della guerra del Peloponneso, a Potidea, ad Amfipoli e a Delio, dove militò come oplita. Questa precisazione è importante perché i cittadini opliti, che dovevano farsi carico delle spese del loro armamento, appartenevano necessariamente alle prime tre classi di censo. La povertà cui Socrate fa spesso riferimento va dunque vista in relazione alla classe alla quale apparteneva e

alla ricchezza degli Ateniesi che lo frequentavano, e non deve essere in alcun modo confusa con l'indigenza del saggio cinico. Il modo di vita frugale e modesto di Socrate, la sua leggendaria resistenza al freddo e alla fame, la sua temperanza, la sua indifferenza alle scomodità fisiche, la sua volontà di rinuncia (Diogene Laerzio riferisce che per Socrate chi era «bisogñoso di pochissime cose, era vicinissimo agli dèi» [2.2.7, ed. it. p. 69]) sarebbero probabilmente apparse più verosimili se fossero state dovute a un'estrema povertà. E può darsi che per questa ragione la modesta ascendenza tradizionalmente attribuita a Socrate (di primo acchito poco compatibile con il fatto che militò come oplita) sia stata resa più umile di quanto non fosse realmente.

Sembra che Socrate si vantasse di non aver mai lasciato Atene se non per le campagne militari e quando assistette, una volta soltanto, ai Giochi Istmici. Sappiamo che ricoprì senza particolare interesse né ambizioni di potere le cariche politiche che gli spettavano in quanto cittadino (egli ricorda nel *Gorgia* che «quando la sua tribù esercitò la pritanìa e a lui toccò presiedere al voto, fece una figura ridicola per non saper svolgere questo compito» [473 E - 474 A, ed. it. p. 404]). Ma quando si trovò a disapprovare le decisioni dell'Assemblea, sembra che vi si sia opposto senza tentennamenti. Due incidenti lo testimoniano. Nel 407, come membro del Consiglio durante la pritanìa della sua tribù, si oppose all'azione illegale intentata dall'Assemblea per giudicare collettivamente dieci generali che, dopo la battaglia delle Arginuse (quando erano riusciti a fatica a liberare la flotta ateniese dal blocco spartano), erano venuti meno al dovere di raccogliere i cadaveri e i naufraghi delle navi affondate, come invece avrebbero dovuto fare secondo la legge religiosa (*Apologia*, 32 B; Senofonte, *Elleniche*, 1.7). Qualche anno più tardi, convocato con quattro altri cittadini dai Trenta Tiranni, dopo che gli fu intimato di riportare Leone da Salamina perché fosse messo a morte, Socrate si rifiutò di obbedire e se ne tornò a casa, lasciando i suoi compagni a svolgere il sinistro compito. Tutti questi atti manifestano la determinazione «a non commettere nessuna ingiustizia ed empietà» (*Apologia*, 32 D, ed. it. p. 72), e durante il suo processo, Socrate ricordò in effetti di aver preferito schierarsi «dalla parte della legge e della giustizia» (*Apologia*, 32 C, ed. it. p. 71) piuttosto che, «per paura del carcere o della morte» (*Apologia*, 32 C, ed. it. p. 71), sostenere gli Ateniesi e i loro ingiusti disegni. Si capisce quindi facilmente come potesse attribuire ai ripetuti interventi del suo demone di distoglierlo dall'azione politica il fatto di aver potuto vivere ad Atene fino a settant'anni senza mai tradire questa determinazione di agire giustamente.

È impossibile rievocare la personalità di Socrate senza parlare degli

amici che lo circondarono e che, soprattutto nel corso degli avvenimenti precedenti la sua morte, diedero prova della loro fedeltà. Socrate descrive in molti passi il valore dell'amicizia e il modello di eccellenza che possono rappresentare l'uno per l'altro due amici desiderosi di migliorare le proprie anime. Probabilmente Socrate non ebbe mai un amico tanto perfetto, ma la devozione e l'ammirazione di Critone, un ricco proprietario terriero, e del figlio di questi, Critobulo, la lealtà di Cherefonte, esiliato dai Trenta Tiranni perché «amico del popolo», la devozione di Ermogene, fratello di Callia, e di Eschine, detto il «socratico», testimoniano il carattere fuori dal comune della personalità socratica. Questi uomini infatti ammiravano Socrate senza riserve e imitavano il suo modo di agire, al punto che Eschine di Sfetto, il quale in seguito divenne filosofo, fu accusato di aver rubato alcuni testi che sarebbero stati composti da Socrate. Numerosi furono anche gli stranieri legati a Socrate (Simmia e Cebete da Tebe, Euclide e Terpsione da Megara, Aristippo da Cirene), e in seguito alcuni di essi fondarono scuole di evidente impronta socratica (la scuola megarica e la scuola cirenaica, dal nome delle città da cui provenivano). Un altro elemento della «cerchia socratica», meno stabile, era infine composto da un gruppo di giovani benestanti strettamente coinvolti negli avvenimenti più drammatici della politica ateniese del tempo. Senza dubbio, anche costoro subirono il fascino di Socrate e lo frequentarono per molti anni; fra di essi si trovano il ricchissimo Callia, Agatone, Crizia e Carmide che più tardi furono tra i Trenta Tiranni, e soprattutto Alcibiade, che forse cercò di sedurre Socrate con la sua bellezza, con i suoi nobili natali, con la sua temibile intelligenza e con la forza della sua personalità. L'elogio che Alcibiade pronuncia alla fine del *Simposio* testimonia l'ascendente sicuramente eccezionale esercitato da Socrate: il giovane ammette infatti di non potersi esimere, di fianco a Socrate, dal provare vergogna di se stesso.

Il principale avvenimento della vita di Socrate fu il processo di cui fu vittima nel 399, quando aveva settant'anni. Un'accusa di empietà forse depositata presso l'arconte-re da tre cittadini ateniesi: Meleto, un poeta mediocre, Anito, un uomo politico, e Licone, un oratore altrimenti sconosciuto. Il vero istigatore del processo però fu Anito. Democratico moderato, facente capo al gruppo di Teramene, egli era stato costretto all'esilio sotto i Trenta Tiranni prima di raggiungere Trasibulo, ma in seguito, negli anni che seguirono la restaurazione della democrazia, divenne uno degli uomini più potenti di Atene. L'odio che provava per Socrate era probabilmente nutrito da motivazioni non solo politiche ma anche private (la rivalità per l'amore di Alcibiade e del rancore a causa dell'influenza che Socrate aveva esercitato per un periodo su suo figlio).

Il capo di accusa contro Socrate, riportato da Diogene Laerzio sulla scia di Favorino di Arles, uno storico dell'età di Adriano, fu formulato così:

Socrate è colpevole di non riconoscere gli dei che la città riconosce e di introdurre altre nuove divinità; è colpevole anche di corrompere i giovani [2.40, ed. it. p. 75; una diversa formulazione si trova nell'*Apologia di Socrate*, 10].

Il processo fu istruito dall'Elieo, il tribunale popolare composto da cinquecentouno giudici. Sembra che Platone sia stato presente insieme a tutti gli amici di Socrate, tra cui va menzionato anche Ermogene, il probabile informatore di Senofonte, che invece in quel momento si trovava assente da Atene.

Dopo che Meleto ebbe sviluppato i principali punti dell'accusa, Socrate prese probabilmente la parola per sviluppare da se stesso la propria difesa. Ritenendo infatti che l'unica prova della sua innocenza fosse la sua vita, interamente votata alla giustizia, Socrate avrebbe rifiutato, secondo Diogene Laerzio, i servizi dell'oratore Lisia. È molto poco verosimile che Socrate abbia avuto con il suo accusatore ufficiale, Meleto, il dialogo che Platone riporta nell'*Apologia*, mentre è certo che non cercò di impietosire i giudici né di giustificarsi. Dopo l'arringa di Socrate, sembra che Meleto e Anito, temendo che i giudici ne fossero stati convinti, siano intervenuti per ripetere le loro accuse. Socrate risultò condannato alla prima votazione per 281 voti contro 221. Dato il carattere inusuale dell'accusa, fu ingiunto all'accusato e agli accusatori di proporre essi stessi una pena. Meleto pretese la morte, ma Socrate, in considerazione dei servizi che aveva reso alla città, chiese di essere mantenuto nel Pritaneo, oppure, nel caso la sua proposta non fosse stata accolta, di pagare una piccola ammenda. I giudici si pronunciarono per la morte. Prima dell'esecuzione della sentenza, Socrate fu detenuto per circa un mese nella prigione degli Undici. Avrebbe potuto facilmente scappare, ma rifiutò di farlo. Ogni giorno i suoi amici gli facevano visita (*Fedone*, 59 D). E fu in loro compagnia che bevve la cicuta. Mentre la pozione iniziava a fare effetto, sollevando il velo che lo copriva, Socrate rivolse a Critone quelle che, secondo quanto riporta Platone, furono le sue ultime parole: «Siamo debitori di un gallo ad Asclepio: datglielo e non dimenticatevene» [118 A, ed. it. p. 598].

2. *La questione socratica.*

L'esame critico delle accuse intentate contro Socrate ci conduce a quella che si è soliti chiamare «la questione socratica». Questa designa-

zione copre in realtà diversi problemi, che riguardano il ruolo di Socrate ad Atene, la specificità del suo pensiero e della sua pratica filosofica, e la questione di sapere se esiste un'autentica filosofia di Socrate. La soluzione è strettamente legata all'analisi critica delle fonti che ci ragguagliano sulla sua persona.

L'accusa di corrompere la gioventù intentata contro Socrate era in parte ispirata dal ritratto che Aristofane ne aveva tracciato nelle *Nuvole*. Vi si incontrava il filosofo appollaiato in una cesta, la testa tra le nuvole, intento come un sofista a convincere il giovane Fidippide che è giusto picchiare il proprio padre. Ma questa accusa si spiega anche per il fatto che i giovani che frequentavano Socrate, per la maggior parte oziosi e ricchi, si divertivano ad ascoltarlo quando esaminava gli Ateniesi e cercavano di imitarlo sottoponendo i congiunti a esami simili. Si può capire, ricorda Socrate nell'*Apologia*, che «i cittadini che questi giovani esaminano se la prendano poi con me invece di prendersela con se stessi» [23 C, ed. it. p. 59]. L'ostilità che simili incontri suscitarono contro Socrate esprime anche l'inquietudine provata dall'alta società ateniese di fronte alla constatazione che i valori tradizionali della città venivano messi sotto esame in questo modo ed esposti a una valutazione critica e ragionata. Del resto su questo punto Socrate veniva spesso confuso con i Sofisti, che a loro volta, seppure per altre vie e professando di insegnare la virtù, avevano avviato una forma di riflessione critica.

Un'altra accusa, più aggressiva, imputava a Socrate di condurre una vita indegna di un vero cittadino. Ascoltiamo le accuse di Calicle nel *Gorgia*:

Tu hai fuggito il cuore delle città e le assemblee, hai perduto la tua qualità d'uomo, attardandoti per il resto della tua vita in un angolo per bisbigliare con tre o quattro giovani [485 D, ed. it. p. 420].

Anche gli esempi di cui si serviva («parla di asini da soma di fabbri e calzalai e conciapelli», avendo sempre l'aria di dire «le stesse cose con le stesse parole» [*Simposio*, 221 E, ed. it. p. 147]) apparivano spregevoli; non sono altro, rileva Ippia, che « raschiature e ritagli di discorso» [*Ippia maggiore*, 304 A, ed. it. p. 279]. Questa messa in ridicolo e questo disprezzo contribuirono a trasformare Socrate in un personaggio da commedia.

Un terzo motivo di biasimo, più difficile da valutare, tendeva infine a fare di Socrate uno stregone che, con le sue domande, tanto semplici quanto inattese, paralizzava i suoi interlocutori riducendoli alla confusione e al silenzio, in breve li ammaliava (*Menone*). È possibile che l'accusa di empietà, tanto inspiegabile alla luce di ciò che si conosce del

conformismo di Socrate in materia di religione e di riti, venga in parte da qui. Più del rimprovero di introdurre nuove divinità (verso le quali la città di Atene si mostrava in realtà molto tollerante) o di quello di credere al suo demone come se fosse un nuovo dio, l'accusa di empietà imputata a Socrate esprime la disapprovazione per un atteggiamento critico nei confronti dei valori della città. Ma anche se non s'indirizzava alla religione, la critica socratica fu probabilmente percepita come anti-religiosa. Del resto, la medesima accusa d'empietà veniva regolarmente rivolta contro i filosofi; ne furono vittima Anassagora e forse anche Protagora ed Euripide.

Se quelle recriminazioni avevano in comune per lo meno di confermare «che agli occhi di tutti gli Ateniesi, Socrate si distingue in qualche modo dalla maggioranza degli uomini» [*Apologia*, 20 C, ed. it. p. 56], numerosi studi critici hanno recentemente indicato come vera ragione della sua morte un altro motivo di ostilità, non menzionato nell'atto d'accusa. Si tratta del favore che Socrate avrebbe accordato, in odio alla democrazia, ai Tiranni e alla tirannide. Che Socrate si sia opposto a molti dei principî e degli aspetti del funzionamento pratico della democrazia ateniese (quali il sorteggio delle cariche e la designazione maggioritaria) è certo. Il potere conquistato dalla retorica a scapito del sapere, il disprezzo delle autentiche competenze, l'ignoranza dei governanti, l'adulazione nei confronti del *dēmos* erano infatti caratteristici di «coloro che si mescolano agli affari della città» (*Alcibiade maggiore*, 119 B). Ma più che al regime democratico in sé, la critica di Socrate si rivolgeva agli uomini nuovi della democrazia (retori e artigiani arricchiti). Probabilmente amplificate dalle testimonianze di Platone e Senofonte, entrambi assai ostili alla democrazia, queste critiche non esprimevano una condanna del regime democratico in quanto tale, e tanto meno una dichiarazione di fede in favore dell'oligarchia. Gli elogi che Socrate fa dell'ordinamento spartano nei *Memorabili* e nel *Critone* riguardano in realtà soltanto questioni minori e non permettono nella maniera più assoluta di dedurne una reale ammirazione per il governo di Sparta. I fautori della tesi secondo cui Socrate sarebbe stato amico dei Tiranni non possono che ripiegare sull'unico argomento dell'amicizia di Socrate per Crizia e Alcibiade e dell'influenza che il suo insegnamento avrebbe esercitato su di loro. È vero che Senofonte precisa che i democratici ateniesi condannarono Socrate a causa della sua amicizia con i Tiranni, un'accusa che, in virtù dell'amnistia del 403, non poteva figurare esplicitamente nell'atto di accusa. Ma una simile amicizia, anche se può chiarire le circostanze del processo di Socrate, non può in alcun modo provarne le simpatie per l'oligarchia; vi si potrebbe opporre infatti la lunga amici-

zia con il democratico Cherefonte, e soprattutto il fatto che Socrate non rifiutava nessun uditore e non insegnava a nessuno niente che non insegnasse ugualmente a tutti. Se le vite di Crizia e Alcibiade non possono sostenere la causa del maestro che li educò, Socrate, che rifiutava di essere il maestro di chicchessia, non può esserne ritenuto responsabile.

Per quanto riguarda gli altri elementi che dovrebbero dimostrare la posizione antidemocratica di Socrate (il *pamphlet* di Policrate contro Socrate pubblicato molti anni dopo la sua morte, o la conclusione del *Gorgia*, dove Platone giustificerebbe Socrate contro gli attacchi di Policrate), sono fondamentalmente un prodotto di quell'impresa di giustificazione e critica della persona di Socrate che contribuì a forgiarne la leggenda; sarebbe perlomeno imprudente servirsi di simili indicazioni per valutare la realtà che queste stesse indicazioni vorrebbero presentare in un senso o nell'altro. Certo, Socrate fu condannato a morte dalla democrazia; ma questo non basta a stabilire che sia stato condannato in quanto nemico della democrazia. E neppure l'odio che un buon numero di democratici provava nei suoi confronti dimostra qualcosa. Perché con ogni probabilità quest'odio investiva tutti gli intellettuali, e costituisce piuttosto una testimonianza del conformismo che dominava negli anni successivi alla disfatta ateniese. Dal momento che riconosceva che non avrebbe potuto vivere tanto a lungo sotto un altro regime, Socrate doveva anche pensare che nonostante le imperfezioni del suo funzionamento reale (e visto che non era il riformatore politico che poi sarebbe stato Platone) quello democratico fosse probabilmente il regime meno malvagio.

Ci siamo così progressivamente avvicinati all'esame del pensiero di Socrate. Anche questo aspetto della «questione socratica» è legato alla critica delle fonti. Le nostre quattro fonti principali, infatti, non concordano minimamente sulla definizione degli oggetti e delle tesi del pensiero socratico. Aristofane ci parla di un Socrate che indaga su «le cose celesti e quelle sotterranee» [*Apologia*, 23 D, ed. it. p. 60]. Questa caratterizzazione però ha qualcosa d'inatteso, e visto che altre testimonianze vi si oppongono, si può rinunciare senza rimpianti all'idea di un Socrate in prima istanza «meteorologo». Le indicazioni di Aristotele, al contrario, hanno accreditato la tesi di un Socrate che non si occupava che di «cose umane» quali la morale e la politica, e confermano il ritratto di Socrate che si ricava dai primi dialoghi socratici. Quanto alle testimonianze di Platone e Senofonte, esse non concordano né sulle concezioni filosofiche di Socrate né sullo stile della sua filosofia.

Se il Socrate che ci presentano i primi dialoghi di Platone si occupa soltanto di nozioni morali (la giustizia, la pietà religiosa, la virtù degli

uomini e delle azioni) e degli affari umani, il Socrate di Senofonte, al contrario, parla di teologia e teodicea e cerca di dimostrare l'esistenza di un spirito divino. Inoltre, se il Socrate di Platone si oppone alla moralità comune dell'epoca – per cui la virtù è concepita come la capacità di assolvere al proprio ruolo di uomo e di cittadino, mentre la giustizia consiste in parte nel rendere male al male e bene al bene –, il Socrate di Senofonte esprime essenzialmente i valori morali del suo tempo. Ancora, il Socrate di Senofonte convince implacabilmente i suoi avversari e sembra sempre realizzare la funzione protrettica che rivendicava per la filosofia. Al contrario, per quanto possano essere conclusivi, gli argomenti del Socrate di Platone riescono raramente a convincere: Polo, Callicle, Trasimaco o Menone appaiono momentaneamente turbati, ma non abbandonano in alcun modo le proprie convinzioni. Infine, il Socrate di Platone è capace di ironia e di doppi sensi, e gioca senza posa su due modi di intendere gli enunciati, uno ordinario e l'altro filosofico, come quando, al termine di una lunga e assolutamente vuota esibizione di Ippia, esclama: «hai parlato in modo meraviglioso, magnifico, proprio degno di te!» [*Ippia maggiore*, 291 E, ed. it. p. 262]. Tutto questo è assente dalla testimonianza di Senofonte, il quale difende invece un Socrate tanto convenzionale e tanto prevedibile nelle risposte che ci si chiede come un simile personaggio abbia mai potuto inquietare gli Ateniesi.

Dove trovare dunque la filosofia di Socrate? Hegel fu uno dei primi a tentare di mostrare che il vero Socrate non poteva essere quello scelto da Platone come personaggio principale della maggior parte dei suoi dialoghi, ma non si spinse ad affermare che il vero Socrate è quello di Senofonte, perché il Socrate dei *Memorabili* non ha niente del filosofo che abbiamo buone ragioni di cercare. Tuttavia, è poco verosimile che Platone abbia dato vita nei suoi dialoghi a un filosofo «Socrate» molto diverso da quello ancora ben presente nella memoria dei suoi contemporanei. È anche vero però che, a partire dal *Menone*, dal *Fedone* e dalla *Repubblica*, fa la sua comparsa un insieme di nuove tematiche (l'interesse per la matematica, la concezione delle Forme) che sembrano essere proprie di Platone e non possono essere attribuite a Socrate, contrariamente a quanto pensavano John Burnet e Thomas Taylor. Sono proprio la presenza di questi nuovi temi, così come l'applicazione di nuovi metodi, che ci permettono di distinguere, all'interno dello stesso pensiero di Platone, tra socratismo e platonismo. Optiamo dunque per una soluzione che assomiglia molto alla definizione convenzionale.

Che le critiche ai Sofisti o ai retori siano proprie del Socrate storico, è molto verosimile. Che l'ironia del personaggio socratico porti il segno di Platone, lo si può concedere senza problemi. Ma esiste un pen-

siero socratico che comporta un insieme di tesi di filosofia morale e politica, che pone in atto un determinato protocollo di ricerca del senso e della verità (descritto molto bene dalla testimonianza di Aristotele e talora da quella di Senofonte) e che si distingue in maniera assai netta dall'insieme delle tesi «platoniche». Che questo insieme di tesi apparten-ga al Socrate storico – come è probabile – o che esprima il primo momento del pensiero di Platone influenzato in varia misura dal pensiero di Socrate – il che non è comunque da escludere – è un dilemma che, allo stato attuale della ricerca, rimane aperto. In ogni caso, il cuore di questo pensiero designato convenzionalmente come «socratico», i cui primi metodi sono la dialettica e la maieutica, è quanto ci accingiamo ora a esporre.

3. *La dialettica socratica: «elenchos» e maieutica.*

Il rifiuto di vedersi attribuire il minimo sapere è uno dei tratti rilevanti del Socrate dei primi dialoghi di Platone. Socrate riferisce nell'*Apologia* la sua sorpresa nell'apprendere che l'oracolo di Delfi l'aveva indicato come il più sapiente degli uomini. Fu per il desiderio di comprendere l'oracolo, afferma, se non addirittura di metterlo alla prova, che iniziò a interrogare quei sapienti che sono gli uomini politici, i poeti, gli autori di tragedie, gli artigiani. Al termine di questi incontri, da lui stesso definiti un «ciclo di fatiche» [*Apologia*, 21 A, ed. it. p. 58], dichiara di essere stato costretto ad ammettere che il sapere di questi uomini nascondeva un'ignoranza di cui non si ha consapevolezza; e di aver dovuto riconoscere che lui, almeno, «non crede di sapere ciò che non sa» [21 D, ed. it. p. 57]. Il legame tra questo esame sistematico e il compito assegnato dal dio è evidente. Ma rimane il fatto che esaminare le vite e le credenze dei suoi concittadini e mostrare la vanità del sapere politico o «tecnico» di cui essi si dichiarano in possesso sono due imprese distinte. In un caso, si tratta di confutare credenze morali poco o mal fondate e di mostrare il legame tra conoscenza morale e comportamento morale. Nell'altro, si tratta di criticare le forme principali del sapere per mostrare che esse non rappresentano, o comunque non sono sufficienti a rappresentare, un sapere reale.

Quest'ultima critica socratica è tanto più sorprendente in quanto sembra essere condizionata dall'esclusione di numerosi saperi (come quello matematico o astronomico) che Socrate, come fece Platone più tardi, avrebbe potuto prendere a modello. Ma sembra che Socrate non si sia interessato a questo genere di conoscenza. Nota infatti Senofonte che egli

non trattava della natura di tutte le cose alla maniera della maggior parte degli altri pensatori, indagando come è fatto quello che i sapienti chiamano «kosmos» [universo ordinato] e per quali leggi necessarie avvenga ciascuno dei fenomeni celesti [*Memorabili*, I. I. I. I, ed. it. p. 79].

Senza dubbio Socrate aveva buone ragioni per scartare le ricerche che conducevano in tale direzione come altrettante occupazioni vane, anche se a quegli studi si era dedicato in modo approfondito («della geometria sosteneva che è necessario impararla fino al punto da essere capaci, se mai se ne presentasse il bisogno, di misurare correttamente un terreno per prenderlo, cederlo, spartirlo o indicarne la rendita. [...] Respingeva però l'apprendimento della geometria che giungesse fino a figure troppo difficili da intendere. Confessava di non vederne l'utilità» [*Memorabili*, 4.7.2-3, ed. it. p. 371]). Ma è un peccato che la critica a cui scelse di sottoporre gli uomini politici, i poeti e gli artigiani non rivela quali fossero davvero le riserve che nutriva nei confronti del sapere dei matematici o degli astronomi. Socrate dice solo che le forme di sapere da lui criticate non risultano soddisfacenti all'esame *kata ton theon*, l'esame condotto conformemente all'ordine del dio, che mirava probabilmente a ricavare le condizioni dell'autentico sapere. E in effetti queste condizioni sembrano rappresentare la sola forma di sapere che Socrate non esclude di possedere, una forma di *anthrōpinē sophia*, di scienza dell'uomo o che ha a che fare con l'uomo, che tuttavia non ha alcun contenuto specifico, il che potrebbe giustificare il fatto che Socrate la designa talvolta come non-sapere. Occorre infatti sottolineare che gli interlocutori di Socrate non intendono mai la sua professione di non-sapere nel senso di una reale ignoranza, visto che, al contrario, non smettono di sollecitare il suo parere (*Lachete*). È vero che in un passo famoso dei *Memorabili* Senofonte attribuisce a Socrate oggetti d'investigazione specifici: Socrate «trattava sempre questioni inerenti gli uomini, indagando su che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa turpe, che cosa giusto, che cosa ingiusto» [I. I. 16, ed. it. p. 81]. Ma l'essenziale messo in luce da questa testimonianza è ancora l'idea di esame. Il fatto che le «cose umane» siano l'oggetto proprio dell'indagine socratica non deve essere dunque interpretato nel senso strettamente antropologico di «affari umani». L'autobiografia che Socrate ci offre nel *Fedone*, quando rievoca l'interesse che l'aveva condotto all'«indagine sulla natura» [96 A, ed. it. p. 571] e la sua delusione per le spiegazioni materiali, sembra suggerire che egli potrebbe aver concepito una teoria dell'anima legata a una determinata rappresentazione cosmologica (alla quale il mito finale dello stesso dialogo farebbe ugualmente riferimento). Non resta quasi alcuna traccia di questa concezione, il cui

resoconto nel *Fedone* è influenzato dalla filosofia platonica, ma si può pensare che essa esponesse la visione socratica dell'immortalità dell'anima, delle ricompense dopo la morte e della possibilità della conoscenza. Se pure il contributo filosofico di Socrate è rimasto legato soprattutto alla morale e alla politica, l'ipotesi che egli abbia tratteggiato una teoria dell'anima permette di spiegare come fosse in rapporto il «sapere umano» nel senso in cui lo intendeva lui e la critica e la fondazione delle certezze, che sono l'oggetto proprio della dialettica.

«L'arte d'interrogare e di rispondere», questa è la definizione della dialettica proposta nei primi dialoghi di Platone. Ma essa è subito integrata da una procedura d'interrogazione ben definita, l'*elenchos*, o confutazione socratica, che contribuisce a fare della dialettica un'arte e a determinarne la capacità veritativa. L'*elenchos* viene applicato a una tesi sostenuta da un interlocutore che la crede vera e consiste nel mostrare che questa tesi si trova in contraddizione con un insieme di altre credenze possedute da questo stesso interlocutore. L'*elenchos* si rivela così particolarmente adatto a valutare la coerenza delle credenze morali degli individui e contribuisce a rendere manifesti i legami fra le diverse qualità morali che dipendono dalla virtù. Questa forma di confutazione tuttavia non può contribuire alla vera e propria definizione concettuale della nozione studiata, e neppure a definire le differenze caratteristiche delle diverse virtù. Inoltre, la verità della conclusione di un *elenchos* non ha altra garanzia che la validità di una formula ammessa da tutti (ad esempio: «Tutti gli uomini desiderano la felicità»), che rappresenta il punto di partenza del procedimento. L'*elenchos* dunque può raggiungere solo la certezza morale, ma non arriva a realizzare quella fondazione nella verità che la successiva filosofia di Platone scoprirà nell'intellezione delle Forme. La medesima esigenza di coerenza tra le credenze di uno stesso individuo permette alla maieutica – o arte di far partorire le menti, che Socrate nel *Teeteto* afferma di aver appreso da sua madre, una levatrice – di distinguere le concezioni vere da quelle che sono invece illusorie. Le credenze considerate formano una concezione vera quando sono legate tra loro in un insieme coerente, che può essere confrontato senza incorrere in contraddizioni con le certezze stabilite o con gli «assiomi» morali, e che non comporta alcuna conseguenza contraddittoria; ma la maieutica di per sé è un procedimento di scoperta, e non basta a stabilire la verità di questi insiemi di credenze.

Le domande socratiche, che costituiscono la materia di queste confutazioni, iniziano il più delle volte con una richiesta di definizione: «Che cos'è il coraggio?» nel *Lachete*, «Che cos'è la bellezza?» nell'*Ippia maggiore*, «Che cos'è la virtù?» nel *Menone*. Per quanto famosa (al punto da

essere stata indicata come la domanda: «Che cos'è X?»), questa richiesta di definizione rimane tuttavia non poco oscura. La definizione richiesta da Socrate infatti non è una definizione lessicale (quella che propone gli equivalenti del termine e le condizioni del suo impiego corretto), e non è neppure una definizione causale; si tratta piuttosto di una definizione essenziale, che mira a rivelare un'essenza reale provvista dello stesso genere di essere dei fenomeni particolari ai quali essa appartiene e che a loro volta sono denominati a partire da essa. Questa proprietà, definita come *eidos* o *idea*, è probabilmente l'oggetto della definizione «universale» di cui, come ricorda Aristotele, Socrate sarebbe stato l'inventore (*Metafisica*, 987 b). Un'altra testimonianza di Aristotele conferma che queste proprietà reali appartenenti a una collezione di individui non esistono separatamente da essi. Ciò rappresenta una ragione supplementare per non attribuire a Socrate una teoria delle Forme (come realtà indipendenti, non sensibili, permanenti e unici oggetti di conoscenza) simile a quella che proporrà Platone e che Aristotele farà risalire a una sistemazione dell'eredità eraclitea, affrancando così Socrate. Ma, da un altro punto di vista, la definizione socratica non è universale nel senso che procederebbe da un'indagine concettuale (Socrate si accontenta spesso di un tratto caratteristico) o fornirebbe una procedura di giustificazione delle credenze e di fissazione delle conoscenze. Di fatto, la definizione di una cosa non si costruisce a partire dalla conoscenza delle sue proprietà; al contrario, come insegna il *Menone*, occorre in primo luogo conoscere l'essenza della virtù prima di determinare se essa possiede la proprietà di poter essere insegnata. È questo il principale motivo che farebbe esitare a riconoscere un'epistemologia socratica. Un altro motivo, a questo connesso, è che l'*elenchos* come procedimento di ricerca della certezza sembra limitato al dominio specifico degli oggetti morali.

4. La morale.

La concezione socratica della morale è rimasta famosa per il tipo di intellettualismo radicale che difende. Non soltanto essa riserva alla ragione (invece che alle convenzioni o ai desideri) la definizione dei fini dell'azione umana, ma definisce ugualmente questo fine come se fosse una forma di conoscenza. Aristotele, che come è noto si oppose a questa tesi socratica, ne formula con chiarezza una delle conseguenze:

Il vecchio Socrate pensava che lo scopo della vita fosse il conoscere la virtù [...] riteneva che tutte le virtù fossero scienze, e che perciò accadesse contemporaneamente di conoscere la giustizia e di essere giusto [*Etica Eudemia*, 1216 b 2-10, ed. it. p. 97].

La concezione socratica trae legittimità dal paradigma dell'azione tecnica. La felicità alla quale ogni uomo aspira è genericamente definita come il fine delle azioni umane. Ma una simile certezza, che compare nei dialoghi socratici a titolo di assioma pratico, si riferisce alla felicità concepita non come soddisfacimento interiore o come beatitudine, ma come una forma di riuscita nell'azione (*eupragia*) o di successo (*eutykhia*). Si comprende meglio la portata di uno dei più celebri «paradossi socratici» (è sufficiente conoscere il bene per farlo e nessuno compie il male volontariamente) si comprende meglio se si paragona l'azione morale all'azione tecnica: come l'artigiano che è intenzionato a portare a termine il proprio compito il meglio possibile e che conosce i mezzi per riuscirci non può sbagliare volontariamente, allo stesso modo l'agente morale, il cui desiderio di felicità è paragonabile all'*eupragia*, a un'azione retta e riuscita, e che sa che la conoscenza, intrinsecamente definita come una virtù, è il solo mezzo per pervenirvi, non può scegliere volontariamente di agire male.

Socrate sottolinea più volte la sovranità della virtù e il suo essere una componente della felicità. La virtù è conoscenza perché il bene dell'anima che essa rappresenta non può essere che il sapere, tanto come principio di ordine interiore quanto come mezzo per condursi bene, per il successo e per la riuscita. Socrate non è assolutamente esplicito circa gli aspetti e gli oggetti di una simile forma di conoscenza, ma si può pensare che la virtù rappresenti in primo luogo l'esercizio di una certa attività cognitiva il cui effetto è di conservare nell'anima la condizione ottimale che corrisponde al suo bene e che ispira le azioni destinate a consolidarlo. Una simile assimilazione della virtù alla conoscenza svincola quest'ultima dai beni dipendenti dal corpo e anche dai beni esteriori (tra cui la ricchezza, l'onore o il potere, essenziali alla pratica della virtù politica). A volte sembra che Socrate voglia assegnare un oggetto a questa conoscenza, che rappresenterebbe il contenuto comune a tutte le qualità morali, ma non si comprende bene in che modo le diverse virtù, come la pietà religiosa, la giustizia, il coraggio, che suggeriscono le forme d'azione ottimali in circostanze specifiche, potrebbero condividere la stessa conoscenza, che, per di più, farebbe di queste qualità delle autentiche virtù. Socrate sembra suggerire che una simile conoscenza abbia a che fare con il bene e il male (*Carמיד*), ma non spiega in che modo essa permetterebbe di caratterizzare ciascuna virtù. In quest'attribuzione di sovranità alla virtù si è spesso vista l'origine dell'ambito proprio della moralità, ma la formula è ingannevole. È corretto dire che Socrate abbia contribuito a introdurre una certa esigenza di universalità nei comportamenti virtuosi, separandoli dalle circostanze o dalla con-

siderazione dei suoi beneficiari, ma questa esigenza risulta più dal concepire la virtù come una «riuscita dell'azione» che da un'esigenza etica. D'altra parte, anche l'allontanamento dalla moralità tradizionale deriva da un'accresciuta esigenza di riflessività. Soprattutto, Socrate non si scosta minimamente dalla moralità greca concepita come esclusivamente centrata sull'agente.

Nei primi dialoghi platonici, Socrate difende una concezione abbastanza chiara della motivazione umana. In base alla tesi secondo cui la ragione definisce i fini e motiva l'agente, è comune attribuire a Socrate una concezione bipartita dell'anima in cui si oppongono una parte razionale e una parte irrazionale (che raccoglie tutto l'insieme dei desideri), così come una psicologia morale meccanicistica in cui la motivazione risulterebbe dal rapporto di forza tra la ragione, nutrita di conoscenza, e il desiderio. Questa concezione tuttavia mal corrisponde a ciò che è implicito nella tesi socratica della virtù-conoscenza. Se infatti la psicologia morale di Platone sembra riconoscere l'esistenza di una parte irriducibile di desideri, la psicologia socratica tende piuttosto a fare dell'anima razionale l'autentica natura dell'anima umana. Il misconoscimento delle passioni e dell'importanza del carattere morale giustifica la certezza socratica secondo la quale il miglioramento della conoscenza morale comporta il miglioramento del carattere morale (*Etica Eudemia*). Dal postulato di una simile commensurabilità tra tutti gli elementi dell'anima che contribuiscono alla motivazione umana consegue l'impossibilità di agire contro il proprio miglior giudizio. Socrate dimostra infatti che l'*akrasia* («debolezza della volontà» o «incontinenza») non esiste, perché non si può essere vinti dai piaceri (*Protagora*): se è vero infatti che i piaceri promettono soddisfazioni, è altrettanto vero che all'occorrenza essi cedono di fronte alle considerazioni che ne mostrano il carattere incerto o effimero e che le mettono sulla bilancia di fronte ad altre soddisfazioni più stabili. La virtù è così assimilata a un'attività di misurazione che confronta le pretese dei diversi piaceri senza realmente distinguere quanto alla loro provenienza. Più che la realtà di un edonismo socratico, presentato soprattutto nel *Protagora*, questa concezione testimonia la sovranità della virtù e il valore specificamente morale attribuiti da Socrate alla deliberazione razionale. Tale tendenza a definire il comportamento morale con la deliberazione razionale (Socrate diceva «sono sempre stato tale da prestare ascolto a nient'altro di me che alla ragione, la quale, calcolando, mi è parsa migliore» [*Critone*, 46 B, ed. it. p. 91]) è precisamente l'oggetto delle critiche di Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Lo stesso uso dell'argomento razionale giustifica la credenza nella vita futura e nell'immortalità dell'anima, sebbene Socrate ammet-

ta di non avere alcun modo di provarla. Anche nel caso in cui l'anima non fosse immortale, infatti, Socrate insiste sulla necessità di migliorarla perché questo permetterà di vivere con un sé migliore, e la prospettiva dei piaceri futuri fornisce comunque una buona ragione per preferire la virtù.

5. *La politica socratica.*

Queste concezioni sono alla base della politica socratica. Socrate sottolinea a più riprese la sua scarsa partecipazione alla vita politica della città ed evoca il pericolo che avrebbe corso se fosse stato più attivo. Ma ricorda anche che, nonostante questo appartarsi, ad Atene egli fu il solo a dedicarsi realmente alla politica e a occuparsi degli affari della città. Come dobbiamo intendere il fatto che Socrate abbia visto nella sua missione – interrogare i suoi concittadini e metterne in crisi l'ignoranza – una ragione plausibile per affermare di essere stato l'uomo «più politico» di Atene? L'esame del *Critone* e dell'*Apologia di Socrate*, come pure di una parte del *Gorgia*, ci permette di abbozzare una risposta.

Il miglioramento dell'anima al quale mira il dialogo socratico ha una portata politica perché ciò che ne risulta, una migliore condizione dell'anima come forma d'ordine o di armonia, è in primo luogo il prodotto di una deliberazione e di una scelta razionale. Si tratta dunque dell'opera della più autentica arte politica, dell'«arte che si occupa delle anime» [*Gorgia*, 464 B, ed. it. p. 391], perché la persuasione razionale, finalizzata a convincere i cittadini a prendersi cura della propria anima e a essere giusti, non può esistere su ampia scala e in modo efficace se non nel quadro di una città. Così la qualità morale degli individui è il vero oggetto della politica. Quando un governo giusto, preoccupato non di arricchire la città, ma di renderla migliore, pone questo tipo di persuasione alla base del consenso politico, esso «realizza» la giustizia a un grado che nessuna esortazione privata potrebbe raggiungere. A sostenere questa speranza sono sia l'intellettualismo morale di Socrate, sia la sua convinzione che i cittadini agiranno giustamente qualora abbiano accesso alla conoscenza della giustizia perseguita dal governo.

La competenza politica è paragonabile a qualunque altra competenza tecnica: è dunque a chi ne è in possesso che deve essere affidata la direzione degli affari umani. Il Socrate di Senofonte difende la stessa idea, anche se la competenza di cui parla consiste soprattutto nella conoscenza degli introiti e delle spese della città, delle forze militari di cui essa può disporre e dei problemi di approvvigionamento e recupero

delle risorse. Una simile concezione «scientifica» deve essere risultata sorprendente in un'Atene in cui si giustificava la democrazia sottolineando che l'essenza della comunità politica risiede nell'istituzionalizzazione del dibattito pubblico. Ma agli occhi di Socrate un simile dibattito, se non è illuminato dalla conoscenza del bene politico, si risolve solo nell'adulazione dei desideri dei cittadini per mezzo della retorica politica.

Si può dunque accreditare alla «politica» socratica di aver proposto una delle prime formulazioni dell'obbligazione politica. Nel dialogo intitolato *Critone*, quando uno dei suoi amici gli propone di evadere dal carcere per sfuggire alla morte, Socrate chiede di sottoporre questa proposta a un esame razionale: se la fuga è giusta, fuggirà; se non lo è, resterà in carcere accettando la sua punizione. Le Leggi di Atene entrano allora in scena per ricordargli i suoi impegni civici: i doveri dei cittadini verso lo stato sono simili a quelli dei bambini nei confronti dei loro genitori, e non esiste alcun «diritto» al dissenso e alla disobbedienza; la fuga di Socrate sarà dunque un'ingiustizia. Sufficientemente persuaso, Socrate rinuncia a fuggire. Apparentemente, questa risoluzione è poco compatibile con il passo dell'*Apologia* nel quale Socrate annuncia ai giudici che se essi vorranno lasciarlo in vita a condizione di non esercitare più la sua critica, egli sarà costretto a disobbedire. Ma in realtà, quest'ultimo caso definisce bene i limiti del dovere dell'obbedienza civile, il cui beneficio sarà qui consacrato a convincere lo stato della sua ingiustizia e del suo errore. Il dovere dell'individuo nei confronti dello stato termina dove l'adempimento di questo dovere rischia di alterare la qualità dell'anima dell'individuo. In tutti gli altri casi, l'individuo ha l'obbligo di subire la punizione prescritta dallo stato, anche se è ingiusta, perché in effetti non è mai giusto commettere un atto ingiusto in risposta a un'ingiustizia, e niente è più ingiusto di fare del male agli enti sotto la cui protezione abbiamo acconsentito a vivere. L'obbligazione politica risulta da una forma di «tacito consenso» dato liberamente che viene confermato dal solo fatto di vivere nella città. Su questo punto, niente contrasta con la politica socratica più delle tesi presentate nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Il miglioramento dei cittadini rimane anche in questo caso il fine politico ultimo, ma Platone non vede più nell'autonomia morale, a cui ciascun individuo potrebbe accedere per persuasione razionale, il mezzo per pervenirvi. Per Platone sono alcune risorse specificamente politiche come la definizione di una costituzione, l'organizzazione della società o la coercizione (sulle quali la politica socratica tace) che permetteranno di realizzare la giustizia nella città.

6. *Socrate nella storia.*

Questa breve evocazione del pensiero politico di Socrate contribuirà forse a sfumare l'immagine convenzionale, tuttora legata al destino di Socrate, di uno scontro senza pietà tra il filosofo e la sua città. Benché infatti si ritenga comunemente che il processo a Socrate e la sua condanna a morte da parte degli Ateniesi spieghino gran parte della sua fama, occorre ricordare che non si trova quasi nessun accenno a questo evento negli autori drammatici suoi contemporanei, né negli oratori Lisia, Andocide, Isocrate, che pure furono strettamente coinvolti negli avvenimenti politici dell'inizio del IV secolo. L'osservazione di Diogene Laerzio («appena Socrate morì, gli Ateniesi se ne pentirono [...] e condannarono gli accusatori di Socrate all'esilio e Meleto a morte» [2.43, ed. it. p. 76]) è di dubbia accuratezza e fa già parte del processo di creazione della leggenda socratica.

Senofonte e Platone furono i primi ad attribuire alla fine di Socrate il significato esemplare della condanna a morte di un uomo coraggioso, vittima dell'ingiustizia della sua città. Dopo di loro, Cicerone bollerà come «scellerati» i giudici ateniesi e Marco Aurelio li tratterà come «vermi». Nel Rinascimento viene forgiata definitivamente l'immagine di un Socrate spirito libero e vittima dell'intolleranza. Rabelais, Montaigne, Erasmo vedono in lui «un'anima perfetta», un «grande lume della filosofia», il cui attaccamento alla verità e la cui indipendenza di spirito gli procurarono la morte. Ma è durante l'Illuminismo che si costituisce il mito del martirio di Socrate.

La morte di Socrate, scrive Condorcet, è un avvenimento importante nella storia dell'uomo; essa fu il primo crimine a mettere in luce questa guerra tra la filosofia e la superstizione che ancora dura tra noi, come quella della stessa filosofia contro gli oppressori dell'umanità (*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, 45).

Analogamente, Rousseau e Diderot (che rinchiuso a Vincennes si dichiara prigioniero degli Undici) videro in Socrate la vittima dell'intolleranza e del fanatismo. E Mendelssohn ne fece l'emblema dei Lumi. La storia delle interpretazioni filosofiche di Socrate raggiunge il suo culmine con Hegel (che sottolinea il carattere «tragico» della morte di Socrate, esito infelice del conflitto tra la legittimità della città e quella della filosofia) e Kierkegaard. Ma alla fine del XIX secolo, con lo sviluppo della storia greca come disciplina a sé e in conseguenza di una comprensione più approfondita del mondo intellettuale dell'Atene democratica, le interpretazioni della figura di Socrate cambiano natura, in

breve diventano meno «filosofiche» e si appoggiano in modo più rigoroso alla critica delle fonti.

La posterità filosofica di Socrate sarà da individuarsi in primo luogo nel pensiero di coloro che si è soliti definire «socratici» (Megarici, Cini, Cirenaici). La nostra conoscenza della loro filosofia è molto frammentaria a causa della parziale scomparsa delle opere della maggior parte di quanti, sotto l'influenza di Socrate (Eschine, Fedone, Antistene) scrissero dei «discorsi socratici» (*logoi sōkratikoî*), o dialoghi eruditi, che finirono per costituire un autentico genere letterario.

Rimane Platone, il cui pensiero si formò a stretto contatto con quello di Socrate. Lungi dall'essere a sua volta un autore socratico, Platone è forse colui la cui potenza creatrice ha maggiormente contribuito a dissimulare e a rendere difficilmente accessibile l'autentico pensiero di Socrate. Il tentativo di circoscrivere le tesi che costituiscono la filosofia di Socrate è un'impresa che la critica moderna ha avviato nel XIX secolo, il cui scopo fondamentale è sempre ritrovare Socrate dietro Platone. D'altra parte, quest'impresa è probabilmente meno disperata di quanto lo sarebbe nel caso dei Sofisti o di Antistene, perché la filosofia di Platone e quella di Socrate sono in qualche modo simili; esse infatti hanno in comune quella libertà e quell'isolamento che Platone ha descritto come propri del filosofo in alcune pagine indimenticabili del *Teeteto*.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, in Id., *Opere*, vol. VIII, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1973.

DIogene LAERZIO, *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1982.

PLATONE, *Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Lachete, Ippia Maggiore, Gorgia*, in Id., *Dialoghi filosofici*, vol. I, a cura di G. Cambiano, Torino 1970.

Id., *Simposio, ibid.*, vol. II, 1981.

SENOFONTE, *Memorabili*, introduzione, traduzione e note di A. Santoni, Milano 1989.

Testi e altre traduzioni:

HUMBERT, J., *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967.

SENOFONTE, *Le banquet. Apologies de Socrate*, testo stabilito e tradotto da F. Ollier, Paris 1972.

SOCRATE, *A Source Book*, a cura di J. Ferguson, London 1970.

Id., *Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani*, a cura di G. Giannantoni, Bari 1971.

Socratis et Socraticorum Reliquiae, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Napoli 1990.

Studi citati nell'edizione francese:

BENSON, H. H.

1992 *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford.

CANTO-SPERBER, M.

1991 *Le paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, Paris.

FINLEY, M. I.

1968 *Socrates and Athens*, in Id., *Aspects of Antiquity*, London, pp. 58-72.

GROTE, G.

1865 *Plato and the Other Companions of Socrates*, London.

GUTHRIE, W. K. C.

1971 *Socrates*, Cambridge Mass.

MAGALHAES VILHENA, V. DE

1952 *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris.

MOSSÉ, C.

1987 *Le procès de Socrate*, Paris.

VLASTOS, G.

1971 (a cura di), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame Ind.

1991 *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge Mass. (trad. it. *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998).

WOLFF, F.

1985 *Socrate*, Paris.

Aggiornamenti e integrazioni:

ADORNO, F.

1970 *Introduzione a Socrate*, Bari.

BANFI, A.

1963 *Socrate*, Milano, 3^a ed.

BLASUCCI, S.

1972 *Socrate. Saggio sugli aspetti costruttivi dell'ironia*, Milano.

BONELLI, G.

1991 *Socrate Sileno*, Torino.

BRICKHOUSE, T. C. e SMITH, N. D.

2002 *The Trial and Execution of Socrates*, Oxford.

CAPIZZI, A.

1970 *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma.

G. FIGAL

1995 *Sokrates*, München (trad. it. *Socrate*, Bologna 2000).

GRAY, V.

1998 *The Framing of Socrates: the Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart.

KAUFMAN, E.-M.

2000 *Sokrates*, München.

KESSLER, H. L.

1997-99 (a cura di), *Sokrates-Studien 3 e 4*, Heithersheim.

MONTUORI, M.

1998 *Socrate: fisiologia di un mito*, Milano.

PESTALOZZI, K.

1999 (a cura di), *Der fragende Sokrates*, Stuttgart.

RUDEBUSCH, G.

1999 *Socrates, Pleasure and Value*, New York.

SARRI, F.

1975 *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 voll., Roma.

SCOTT, G. A.

2002 *Does Socrates have a Method?*, Pennsylvania.

SEGOLONI, L. M.

1994 *Socrate a banchetto: il "Simposio" di Platone e i "Banchettanti" di Aristofane*, Roma.

SMITH, N. D. e WOODRUFF, P. B.

2000 (a cura di), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford.

► *Contributi affini.*

Vol. I Figure di filosofo; Fisica; L'etica; Retorica; Teologia e divinazione; Teorie della religione; Utopia e critica della politica.

Vol. II Anassagora; Platone; Senofonte.

JOHN DAVID NORTH

Tolomeo

Benché la sua opera costituisca il punto culminante dell'astronomia ellenistica, non conosciamo con precisione come questa disciplina si sia sviluppata nel corso dei tre secoli che separano Claudio Tolomeo dall'astronomo al quale questi era maggiormente debitore, cioè Ipparco, morto poco dopo il 126 a. C. Tolomeo stesso rimane una figura oscura. La sua sintesi dei lavori dei predecessori, insieme alle sue importanti integrazioni, hanno continuato a influenzare la civiltà greca, islamica e occidentale per più di quattordici secoli dopo la sua morte, e tuttavia della sua vita non possediamo che scarse e incerte notizie. La sua opera principale di astronomia, l'*Almagesto*, ci informa che egli condusse alcune serie di osservazioni tra il 127 e il 141 sotto i regni dell'imperatore Adriano e Antonino, e l'esistenza di scritti successivi di suo pugno è compatibile con la testimonianza di uno scrittore posteriore secondo il quale egli sarebbe morto sotto il regno di Marco Aurelio (161-180).

Qualche informazione sui suoi avi si ricava dal nome stesso. «Claudio» indica che era cittadino romano, e forse la famiglia doveva questo nome all'imperatore Claudio o a Nerone. «Tolomeo» invece rivela che abitava in Egitto e che era di stirpe greca, o almeno ellenizzata. I suoi lavori traboccano di indicazioni a conferma del fatto che operò ad Alessandria, mentre niente suggerisce che abbia avuto legami con altri luoghi. Nell'*Almagesto* aveva promesso di fornire la posizione geografica delle città in riferimento al meridiano di Alessandria, ma quando incominciò la composizione della *Geografia*, scelse il meridiano che attraversa le «isole dei beati» (le Canarie), perché queste avevano il vantaggio di essere situate all'estremità occidentale del mondo conosciuto.

Al di là delle brevi informazioni ricavate dal nome e dalle sue opere, non conosciamo praticamente nulla della sua persona. È inutile ripetere qui i vantaggi che una permanenza ad Alessandria, e in particolare l'accesso al Museo, offrivano agli studiosi. Con la «pace di Augusto», infatti, il Museo era entrato in un periodo di rinnovata prosperità, aveva ottenuto il patronato efficiente di Adriano e sarebbe esistito ancora

per due generazioni dopo la morte di Tolomeo prima di subire le depredazioni di Caracalla. Tolomeo fu certamente debitore a questa istituzione, anche se ignoriamo del tutto chi fossero i suoi colleghi. Dall'*Almagesto* si ricava solo che era stato incaricato di compiere delle osservazioni da un certo Teone, e che molte delle sue opere sono dedicate a una persona chiamata Siro. Ma questi per noi sono solo nomi; in ultima analisi, è attraverso i suoi lavori che dobbiamo scoprire Tolomeo. Anche le numerose leggende legate al suo nome dalle fonti arabe e tardo-occidentali sono prive di valore. Una delle più diffuse riguarda la sua ascendenza regale, all'origine della quale vi è sicuramente il fatto che «Tolomeo» era il nome di tutti i re macedoni d'Egitto; ma nel II secolo questo era diventato un nome maschile comune, come Cleopatra per le donne.

1. L'astronomia greca prima di Tolomeo.

Soprattutto in seguito alle ricerche di Jean-Baptiste Delambre (1817), si è presa l'abitudine di denigrare il contributo di Tolomeo all'astronomia suggerendo che egli non abbia fatto niente di più che rendere conto dei risultati conseguiti dai suoi predecessori, Ipparco in particolare. Si tratta di un'autentica ingiustizia, che non manca d'ironia nella misura in cui è quasi soltanto attraverso la testimonianza fornita da Tolomeo nell'*Almagesto* che conosciamo le fondamenta su cui costruì il suo edificio e delle quali è sospettato di essersi appropriato.

La sua reputazione riposa sostanzialmente sull'*Almagesto*; i suoi scritti sulla proiezione geometrica, la geografia e l'ottica sarebbero stati senza dubbio sufficienti a riservargli un posto importante nella storia, ma l'*Almagesto* è la sua grande opera di sintesi. Il titolo stesso, che viene dal greco (*hē megistē*), significa «la grandissima [compilazione]». Gli Arabi hanno riprodotto questa espressione con *al-majisti*, che nel latino medievale è diventata *almagesti* o *almagestum*. Questo riassunto complessivo dell'astronomia matematica è presentato in una prospettiva tipicamente greca, vale a dire nella sua caratteristica forma geometrica, benché ormai si sappia che esso racchiude una forte componente di dati astronomici di origine babilonese – e i Babilonesi avevano costruito la loro astronomia su basi soprattutto aritmetiche.

I primi tentativi compiuti dai Greci per rappresentare i movimenti del Sole, della Luna e dei pianeti per mezzo di modelli matematici utilizzavano movimenti di semplice rotazione che non riuscivano a rendere conto delle variazioni di velocità dei corpi interessati rispetto allo sfondo delle stelle fisse. Il moto planetario che poneva più problemi era il

movimento retrogrado al quale erano soggetti tutti i pianeti conosciuti al tempo (Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno). La retrogradazione dei pianeti dipende dal fatto che la loro traiettoria generale intorno al cielo segue una direzione opposta a quella della rotazione diurna. Tuttavia, in conseguenza del fatto che osserviamo i pianeti dalla Terra, che come tutti gli altri pianeti gira intorno al Sole – ciascun pianeta a volte sembra invertire la direzione del suo moto a lungo termine. In altre parole, ogni pianeta, benché si muova (con un moto «diretto») nel senso generale del Sole, a volte rallenta fino ad adottare una posizione stazionaria (rispetto alle stelle fisse), inverte il suo percorso per un tempo relativamente breve (moto retrogrado) e di nuovo ritorna al suo moto diretto.

Per spiegare questa retrogradazione, all'inizio del IV secolo a. C. il geometra Eudosso di Cnido aveva ideato un sistema di sfere concentriche intorno alla Terra: le «sfere omocentriche». Egli scoprì infatti di poter riprodurre un movimento a forma di otto facendo ruotare una dentro l'altra due sfere in movimento i cui assi fossero inclinati uno rispetto all'altro; per ottenere un moto retrogrado, bastava semplicemente far portare questa forma di otto intorno al cielo da un'altra sfera concentrica. I particolari di questa brillante costruzione geometrica contano meno del fatto che, come modello che aspirava a prevedere con precisione i movimenti osservabili dei pianeti, essa otteneva ben pochi risultati. Ciononostante Aristotele l'adottò, perché pensava che riflettesse il funzionamento fisico dell'universo, e nella veste datagli dalle sfere aristoteliche, il modello di Eudosso perdurò fino al XVII secolo e anche oltre – per quasi due millenni dopo che dal punto di vista astronomico era già stato superato. Anche Tolomeo lo trovava allettante sul piano dell'indagine fisica.

All'interno dell'approccio geometrico, la grande rivoluzione al problema della retrogradazione sopraggiunse con la coppia di concetti gemelli di eccentrico ed epiciclo. L'idea di eccentrico è di grande semplicità: se un corpo – in particolare il Sole, per il quale fu inventato questo schema – si muove a velocità costante attorno a un cerchio, agli occhi di un osservatore situato in un punto più o meno lontano dal centro del cerchio la sua velocità apparirà variabile. È noto che il moto annuale del Sole non è costante – in altre parole, si sapeva che le stagioni avevano lunghezze diverse. Così si scoprì che, se la scala era scelta con cura, un semplice modello eccentrico poteva garantirne un'approssimazione assai soddisfacente.

Da solo, però, l'eccentrico non spiegava la retrogradazione dei pianeti, e a questo scopo il modello fu perfezionato con l'aggiunta degli epicicli. Si scoprì infatti che, se un pianeta percorre un piccolo cerchio, e il centro di questo cerchio gira intorno alla Terra, il movimento appa-

rente che ne risulta offrirà una rappresentazione qualitativamente accettabile dei fenomeni osservati. Si scoprì anche che, scegliendo i valori delle due velocità, il punto di partenza dei movimenti e la scala dei due cerchi uno in rapporto all'altro, è possibile ottenere risultati sperimentali assai soddisfacenti per un qualunque pianeta. Lo stesso modello può essere impiegato per spiegare in una certa misura le principali irregolarità che riguardano il movimento della Luna – anche se la Luna non entra mai in una fase retrograda, per cui il senso di rotazione della Luna sull'epiciclo è inverso a quello dei pianeti.

Con Ipparco (III sec. a. C.), l'astronomia greca divenne una scienza molto più rigorosa sul piano quantitativo. Ipparco era in possesso di una certa quantità di materiale babilonese, ad esempio archivi riguardanti le eclissi e teorie sulla Luna e sui pianeti, e attraverso i suoi scritti Tolomeo poté accedere a questi dati di valore inestimabile. Le teorie babilonesi, fondate sull'aritmetica, presentavano un livello di sofisticazione che non aveva eguali in nessun'altra civiltà. Ipparco ebbe il merito di combinare i vantaggi delle due concezioni matematiche concorrenti, ad esempio utilizzando nelle sue teorie epicicliche del Sole e della Luna i parametri forniti dai Babilonesi. Egli misurò poi la parallasse della Luna (il suo cambiamento apparente è dovuto al fatto che noi osserviamo questo oggetto relativamente vicino da luoghi distanti dal centro della Terra), ed escogitò il modo di misurare la distanza che ci separa dal Sole e dalla Luna. La sua scoperta più importante, tuttavia, riguarda le cosiddette «stelle fisse», che non conservano la loro posizione, ma sembrano spostarsi nel cielo secondo traiettorie parallele allo zodiaco a una velocità molto ridotta: confrontando le proprie osservazioni sulla stella «Spiga» della Vergine con quelle che aveva fatto Timocari centosessant'anni prima, Ipparco scoprì che questa velocità era superiore di un grado per secolo (si tratta all'incirca di una metà in più della realtà).

All'epoca di Tolomeo, gli strumenti matematici dell'astronomo avevano raggiunto un alto livello di sviluppo. Sebbene oggi consideriamo la trigonometria una disciplina autosufficiente, che ha a che fare a livello elementare con figure a due dimensioni, non dobbiamo perdere di vista le sue origini. Essa infatti si è sviluppata a partire dalla geometria tridimensionale come strumento indispensabile per risolvere i problemi di astronomia. In quanto tale, a dispetto dei considerevoli miglioramenti che le imprese Ipparco, si dovette attendere una generazione (o quasi) prima di Tolomeo perché Menelao ottenesse qualcuno dei suoi risultati più importanti. Tolomeo codificò brillantemente tutto questo e vi aggiunse numerosi risultati ottenuti personalmente: e lo fece così bene che l'astronomia gli fu debitrice per oltre un millennio.

2. L'«*Almagesto*».

L'«*Almagesto*» di Tolomeo si compone di tredici libri. Il primo espone le basi matematiche indispensabili, inclusi i teoremi di Menelao per calcolare i triangoli sulla superficie di una sfera. Benché ricorra alla funzione dell'arco del cerchio laddove noi utilizzeremmo i seni, questo libro I è traducibile molto facilmente in termini moderni e ha costituito il modello di tutti trattati di «astronomia delle sfere» che sarebbero seguiti.

Innanzitutto Tolomeo mise in atto pienamente la notazione sessagesimale dei Babilonesi, dividendo il grado in sessanta minuti, ciascun minuto in sessanta secondi, e così di seguito.

Poi, a partire dai punti estremi della declinazione del Sole, ideò una nuova figura per uno dei parametri fondamentali dell'astronomia, l'inclinazione dell'ellittica (il cammino seguito dal Sole) in rapporto all'equatore. I suoi strumenti erano imperfetti, e la figura mediocre – di fatto è probabile che si sia lasciato influenzare dall'ammirazione per Ipparco: ancora nel libro III, Tolomeo ripresenta la teoria solare del suo predecessore, ed effettivamente non vi erano molte ragioni di cambiare una teoria che si dimostrava relativamente efficace. Tuttavia, una volta giunto alla teoria della Luna, nel libro IV, egli dimostra di tutta la sua padronanza della teoria dei pianeti. Muovendo da una minuziosa discussione della teoria lunare di Ipparco, e confrontandola con le proprie osservazioni, egli scoprì che essa funzionava soltanto nel caso in cui il Sole, la Terra e la Luna fossero allineati (in congiunzione e in opposizione). Aggiunse così ulteriori elementi alle precedenti spiegazioni e produsse un modello geometrico che riguardo alla longitudine celeste della Luna portò a risultati ben superiori a quelli ottenuti fino ad allora. Il libro V si conclude con una discussione delle distanze della Luna e del Sole, e comprende la prima disanima teorica che si conosca della parallasse, in altre parole della correzione che è necessario applicare alla posizione apparente della Luna per ottenere la sua posizione relativa al centro della Terra. Nel libro VI, Tolomeo si serve delle teorie del Sole, della Luna e della parallasse discusse nei libri precedenti per costruire alcune tavole per le eclissi solari e lunari.

Prima di occuparsi dei pianeti, Tolomeo studiò le longitudini, le latitudini e le magnitudini (secondo sei classi di luminosità) delle stelle fisse. Il suo catalogo di milleventidue stelle, raggruppate in quarantotto costellazioni e in una manciata di nebulose, ha rappresentato il quadro di riferimento per quasi tutti gli altri cataloghi di rilievo del mondo islamico e di quello occidentale fino al XVII secolo. Esso si basava su una

parte oggi perduta del materiale di Ipparco, del quale prendeva in particolare considerazione la teoria della precessione, ma dal punto di vista dell'ampiezza superava pienamente tutto ciò che l'aveva preceduto.

I libri IX, X, XI trattano delle longitudini dei pianeti inferiori (Mercurio e Venere) e superiori (Marte, Giove e Saturno). Qui, si resero necessari due diversi adattamenti dell'epiciclo in rapporto ai deferenti, e dal momento che Mercurio poneva particolari difficoltà, nel suo caso furono inserite ulteriori modifiche. Tolomeo sviluppò estesamente il principio dell'epiciclo elaborato da Apollonio di Perge e da altri, e concesse particolare importanza a una nuova tecnica, che a sua volta diede luogo a una lunga controversia nelle epoche posteriori: si era sempre pensato che l'epiciclo si spostasse sul cerchio deferente a una velocità costante lungo la circonferenza, e Tolomeo introdusse l'idea di un movimento che apparisse costante agli occhi di un osservatore situato in un punto che non era né il centro dell'universo (la Terra) né il centro del cerchio deferente. Questo principio dell'«equante» era tanto più apprezzabile in quanto significava rompere col dogma tradizionale secondo il quale tutto doveva essere spiegato in termini di movimento circolare uniforme. L'efficacia del suo metodo tuttavia non gli permise di sfuggire alle critiche, e ancora quattordici secoli più tardi Copernico lo considerava infondato. Gli ultimi due libri trattano della previsione dei fenomeni planetari, come ad esempio le prime e le ultime apparizioni dei corpi celesti e le loro latitudini.

Tolomeo si preoccupò non solo di spiegare i movimenti osservabili dei pianeti, ma anche di facilitarne il calcolo. A tal fine incluse apposite tavole nel suo *Almagesto*; altre tavole, che egli pubblicò separatamente (*Tavole manuali*), influenzarono considerevolmente gli ulteriori progressi dell'astronomia, fissando lo stile della tecnica astronomica, prima nel mondo islamico, poi, più tardi, in Europa. Tolomeo insegnò alla posterità l'arte di selezionare e analizzare le osservazioni astronomiche a fini teorici, e occorre precisare che in questo ambito così importante dell'astronomia non ebbe uguali fino a quando Keplero iniziò ad analizzare le osservazioni di Tyge Brahe.

3. La «*Tetrabiblos*».

Anche in materia di astrologia Tolomeo scrisse quello che sarebbe diventato un classico: la *Tetrabiblos*. L'Egitto romano conosceva gli schemi astrologici babilonesi e l'astrologia ellenistica era in pieno sviluppo, ma occorre che si avessero metodi astronomici più semplici di quelli di Tolomeo da mettere in opera, anche a rischio di inesattezze. La *Tetrabiblos* è un

libro magistrale e, da molti punti di vista, un'opera scientifica. Laddove la divinazione babilonese e assira si era occupata soprattutto del benessere pubblico e della vita dei governanti, i Greci applicavano l'arte dell'astrologia in larga misura alla vita dell'individuo. Questa attività era stata incoraggiata, loro malgrado, dall'insegnamento di Platone e Aristotele riguardo alla divinità delle stelle, e nella tarda Antichità molti erano gli astrologi che si consideravano interpreti dei movimenti degli dèi. Con l'ascesa del cristianesimo questa tendenza fu ovviamente repressa, nonostante sia fiorita come genere letterario durante tutto il periodo dell'Antichità romana e abbia caratterizzato l'Europa cristiana quasi fino a oggi. La *Tetrabiblos* di Tolomeo servì dunque da manuale per i lettori di numerose e diverse confessioni.

Essa apre con una difesa dell'astrologia e si basa in modo quanto mai evidente sull'idea che le influenze dei corpi celesti siano interamente fisiche. Alla fine, tuttavia, ammonta a una registrazione di superstizioni senza fondamento, ereditate in gran parte dai predecessori di Tolomeo. Il libro II tratta delle influenze del cosmo sulla geografia e sul tempo, un argomento che diventerà molto popolare nel corso dei secoli e inoffensivo sul piano spirituale. I libri III e IV si occupano delle influenze degli astri sulla vita umana e come esse si possano dedurre dalla configurazione del cielo; curiosamente, non s'incontra alcuno degli elementi matematici richiesti per la distribuzione delle Case che avrebbero tanto ossessionato gli astrologi dei secoli successivi.

4. *Altri scritti.*

L'enorme produzione letteraria di Tolomeo suggerisce che egli si fosse proposto di comporre un'enciclopedia della matematica applicata. Uno dei suoi lavori di maggiore interesse, le *Ipotesi dei pianeti*, intendeva produrre una versione della cosmologia aristotelica molto più raffinata dell'originale. Qui, Tolomeo riprendeva il grande armamentario dei cerchi – eccentrici, epicicli, ecc. – ma aggiungeva come condizione esplicita che non ci dovessero essere spazi vuoti nell'universo. Questo condusse a un curioso modello grazie al quale era possibile dedurre automaticamente le distanze tra i pianeti. Esse erano errate, ma ai nostri occhi appaiono davvero considerevoli (nell'ordine di diversi milioni di chilometri).

Delle opere di meccanica conosciamo solo i titoli, mentre una buona parte dell'*Ottica* e delle *Ipotesi dei pianeti* può essere ricostruita a partire dalle versioni greche o arabe. Nell'*Ottica* si trova un importante la-

voro, in parte sperimentale, sulla rifrazione, che ispirò il monumentale studio di Ibn Al-Haytham (morto nel 1039). In greco si conservano qualche opera minore sulla proiezione (*Analemma* e *Planisfero*), la monumentale *Geografia* e, naturalmente, il suo grande trattato di astronomia, l'*Almagesto*. Quanto al trattato di teoria musicale composto da Tolomeo, esso non esercitò mai un'influenza diretta, ma Boezio lo teneva in alta considerazione e in tal modo, di seconda mano, esso entrò a far parte della tradizione europea.

La *Geografia* era fondamentalmente uno sviluppo dei lavori di astronomia; oltre che per le liste dettagliate dei luoghi con l'indicazione della longitudine e della latitudine che coprivano l'intero mondo allora conosciuto, essa merita attenzione per le ingegnose proiezioni cartografiche che introduce. Tolomeo indica in Marino di Tiro la fonte dei suoi dati e ne corregge un buon numero di errori, anche se ovviamente ne lascia sussistere altrettanti, in particolare riguardo all'India e all'Africa. La *Geografia* esercitò una notevole influenza nel mondo islamico (dove fu tradotta intorno all'800), ma in Europa restò curiosamente poco conosciuta fino al xv secolo; fu infatti tradotta dal greco solo nel 1406 circa e si dovette attendere il Rinascimento perché il nuovo interesse per la letteratura greca gli procurasse finalmente il riconoscimento di una certa originalità. Le nuove esplorazioni la resero velocemente obsoleta, ma, attraverso l'opera di Mercator (1554) e di altri, in seguito le proiezioni cartografiche di Tolomeo giocarono un ruolo decisivo nella pratica dei geografi.

Segnaliamo infine un'opera puramente filosofica, pervenutaci sotto il nome di Tolomeo e intitolata *Sul criterio e l'egemonico*. Per *criterio* l'autore intende non solo il giudizio, ma anche l'analisi del processo che conduce al giudizio; l'*egemonico* designa invece il principio, o potere, di azione. Scopo dell'opera è scoprire il *criterio* della realtà, e la procedura seguita è analoga alle procedure e alle istituzioni legali; cosicché, ad esempio, il desiderio dell'uomo per la verità diventa analogo al suo desiderio di armonia sociale.

L'epistemologia di Tolomeo non propone niente di realmente nuovo. L'atto del giudizio è analizzato in percezione sensoriale, impressione e trasmissione dell'impressione all'intelletto (*phantasia*), al pensiero (*logos* interiore) e al discorso (*logos* pronunciato). Il *logos* interiore può essere pura supposizione o conoscenza solidamente fondata e intelligenza. Con Platone – citato di passaggio – e Aristotele, l'autore afferma che la conoscenza, se ci si dà pena di stabilire distinzioni scientifiche chiare, è sempre conoscenza dell'universale. L'opera contiene una buona dose di fisiologia e di psicologia, e rivela l'intenzione del suo autore di af-

frontare direttamente il problema dei rapporti tra anima e corpo. Viene operata anche una distinzione tra l'*egemonico* del corpo e quello dell'anima, fra la causa della vita (fondamentalmente il sistema cuore-polmoni) e la «causa fondamentale del vivere bene» (il cervello, «grazie al quale noi dirigiamo il nostro impulso verso ciò che è bene»). A proposito di questa seconda causa, si afferma che il cuore non viene nemmeno al secondo posto: l'autore crede che i sensi, in particolare la vista e l'udito, contribuiscano più del cuore al «vivere bene».

Questo breve scritto filosofico si distingue per chiarezza e concisione più che per profondità. Dal punto di vista del contenuto, esso non presenta molti elementi in comune con le opere che in generale si attribuiscono a Tolomeo, anche se, sul piano delle qualità pedagogiche – ad esempio, la sua efficace brevità – ricorda in parte la *Tetrabiblos*; tuttavia, non sono stati avanzati fino a oggi argomenti decisivi per contestarne l'attribuzione a Tolomeo.

Sono molto pochi gli autori scientifici, dell'Antichità o di ogni altra epoca, la cui opera abbia così profondamente influenzato la posterità come quella di Tolomeo. Grazie a lui i metodi matematici utilizzati in astronomia sono passati nel campo delle scienze della natura in generale, e questo può essere annoverato tra gli eventi più importanti di tutta la storia della scienza occidentale. Più importante ancora dei brillanti risultati tecnici ottenuti da Tolomeo.

Orientamento bibliografico.

Testi e traduzioni:

- GOLDSTEIN, B. R. (a cura di), *The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses*, Philadelphia Pa. 1967.
- HEIBERG, J. L. (a cura di), *Claudi Ptolemaei Opera quae exstant omnia, syntaxis mathematica*, 2 voll., Leipzig 1898-1903; nuova ed. a cura di W. Hübner, Stuttgart 1998.
- LEJEUNE, A. (a cura di), *L'optique de Claude Ptolémée*, Leiden 1990, 2^a ed.
- ROBBINS, F. E. (a cura di), *Ptolemy's Tetrabiblos*, Cambridge Mass. 1940.
- TOLOMEO, *Geography. An Annotated Translation of the Theoretical Chapters*, a cura di J. L. Berggren e A. Jones, Princeton 2000.
- ID., *Geography. Book 6*, a cura di S. Ziegler, Wiesbaden 1998.
- ID., *Harmonics*, a cura di J. Solomon, Leiden 2000.
- ID., *Harmonic and Acoustic Theory*, in A. Barker (a cura di), *Greek Musical Writings*, vol. II, Cambridge Mass. 1989, pp. 270-391.
- ID., *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Roma 1985.
- TOOMER, G. J. (a cura di), *Ptolemy's Almagest*, London 1984.

Studi citati nell'edizione francese:

BOUCHE-LECLERQ, A.

1899 *L'astrologie grecque*, Paris, nuova ed. Bruxelles 1963.

HUBY, P. e GORDON, G.

1989 (a cura di), *The Criterion of Truth. Essays Written in Honour of George Kerferd together with a Text and Translation of Ptolemy's On the Kriterion and Hegemonikon*, Liverpool.

NEUGEBAUER, O.

1975 *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 voll., Berlin.

NORTH, J. D.

1994 *The Fontana History of Astronomy*, London.

PEDERSEN, O.

1974 *A Survey of the Almagest*, Odense.

Aggiornamenti e integrazioni:

BARKER, A. D.

2000 *Scientific Method in Ptolemy's Harmonics*, Cambridge Mass.

GAMBA, E.

2000 *Claudio Tolomeo: uno studio sulle fonti biografiche*, in «Acme», n. 53, pp. 75-124.

MANULI, P.

1980 *Claudio Tolomeo: il criterio e il principio*, in «Rivista critica di storia della filosofia», n. 35, pp. 64-88.

SMITH, A. M.

1996 *Ptolemy's Theory of Visual Perception*, Philadelphia Pa.

► *Contributi affini.*

Vol. I Armonica; Astronomia; Geografia; La dimostrazione e l'idea di scienza; Osservazione e ricerca.

MARTIN OSTWALD

Tucidide

Tucidide si premura di offrire al lettore tutte le informazioni autobiografiche che ritiene utili al suo progetto, ma le notizie così riferiteci sono piuttosto esigue. Esse si limitano innanzitutto a una pagina preliminare in cui egli dichiara di essere ateniese, di aver cominciato a scrivere della guerra del Peloponneso fin dalla sua esplosione nel 431 a. C., di aver vissuto abbastanza a lungo per vederne la fine e di aver avuto sufficiente esperienza per comprendere ciò che stava accadendo. In altri passi Tucidide riferisce che nel 429 a. C. si trovava ad Atene, dove fu afflitto dalla peste (2.48.3); che nel 424/423 a. C. era generale di stanza nelle vicinanze di Tasso e di Amfipoli, dove aveva degli interessi nelle miniere d'oro grazie ai quali poteva esercitare un'influenza considerevole sulle classi superiori locali; e che dopo aver servito ad Amfipoli trascorse vent'anni in esilio. Solo incidentalmente, quando, raccontando del suo operato come generale, Tucidide ci dà il suo nome per intero, apprendiamo che suo padre si chiamava Oloro. In una parola, Tucidide dice quel tanto che serve per mostrare le sue credenziali di storico – oppure, per essere più precisi, di cronista rigoroso degli avvenimenti di cui fu contemporaneo – fornendoci indicazioni che provano innanzitutto che egli visse personalmente la guerra del Peloponneso nella sua interezza. Ciononostante, la data del servizio prestato come generale ci permette di farci un'idea sulla sua data di nascita: visto che probabilmente occorre avere almeno trent'anni per essere eletto generale, è impossibile che Tucidide sia nato dopo il 454 a. C. Allo stesso modo, poiché dichiara di aver vissuto per tutta la durata del conflitto, deve essere morto dopo la fine della guerra del Peloponneso (404/403 a. C.). Per venire a sapere che apparteneva al demo di Alimo e che proveniva da una famiglia aristocratica imparentata con quelle di Milziade e Cimone, che avevano relazioni in Tracia, dobbiamo invece ricorrere alle informazioni trasmesse dai biografi più tardi, in particolare Marcellino (vissuto tra il IV e il V sec. d. C.). Per Tucidide, evidentemente, questi dettagli non rivestivano alcun interesse riguardo al fine che si era proposto.

Nonostante Tucidide ci fornisca dati biografici più volentieri di Erodoto, rimangono numerose questioni alle quali non troviamo risposte credibili neppure ricorrendo agli autori più tardi: quale tipo di educazione ricevette? Chi erano i suoi amici? Era sposato? E se sí, con chi? Aveva dei figli? Che cosa faceva prima dello scoppio della guerra del Peloponneso? Che cosa fece dopo che guarì dalla peste e prima dell'elezione a generale? Come e perché fu mandato in esilio? Quali furono i suoi spostamenti durante quei vent'anni? Chi erano i suoi principali informatori?

Un'altra questione sulla quale gli studiosi moderni si sono a lungo interrogati è la cronologia della composizione dell'opera. Anche un lettore superficiale non potrà fare a meno di rilevare che la frase di apertura di Tucidide, in cui afferma di aver cominciato la sua opera all'esplosione della guerra, non significa che egli l'abbia redatta a mano a mano che gli avvenimenti accadevano e nell'ordine in cui ce li consegna; dichiarazioni come quelle sulla spedizione siciliana e sulla fine della guerra, annesse all'elogio di Pericle (2.65.11-12), o come quelle che compaiono all'inizio della cosiddetta «seconda prefazione» (5.26), indicano che alcuni avvenimenti li raccontò molto dopo che si erano verificati. In quale momento allora scrisse queste sezioni? Quando compose l'introduzione dedicata agli avvenimenti del passato, l'*archaiologia*, dove cerca di dimostrare la portata della guerra del Peloponneso? Quando fu scritta la *pentekontaetēia*, che descrive l'ascesa della potenza ateniese? Tutto ciò che possiamo sapere è che egli dovette rivedere almeno una parte dell'opera prima di raggiungere il termine che si era proposto ma al quale non pervenne mai, perché il testo s'interrompe bruscamente a metà di una frase del resoconto degli avvenimenti del 411 a. C., ed è ripreso in questo punto preciso dalle *Elleniche* di Senofonte. Alcune ricerche approfondite hanno rivelato quali passaggi furono inseriti nel testo in tempi successivi, ma sembra impossibile stabilire in modo definitivo la data di composizione delle sezioni maggiori dell'opera. Non si sono potuti individuare nemmeno quei mutamenti di prospettiva storica che avrebbero potuto aiutarci a distinguere le diverse stratificazioni del testo, perché è difficile dimostrare che Tucidide abbia mai cambiato opinione sui principî fondamentali che governano la storia.

Contrariamente a Erodoto, il suo unico grande predecessore, Tucidide non sceglie come soggetto il passato, anche se recente, ma la storia del suo tempo così come l'hanno vissuta lui e i suoi contemporanei. La ragione di questa scelta si comprende facilmente se si considerano insieme l'insistenza di Tucidide sull'esattezza e la precisione della sua esposizione della guerra del Peloponneso e le sue dichiarazioni sull'impossibi-

lità di applicare analoghi criteri allo studio del passato: il presente è il solo periodo per il quale sia possibile procurarsi informazioni precise e affidabili. Che egli sia ateniese è importante come il fatto che gli Ateniesi lo abbiano esiliato: ciò basta a spiegare tutte le prese di posizione – tanto in difesa quanto contro Atene – che il lettore può scoprire nel testo. Contrariamente a una tendenza caratteristica dell'Antichità, infatti, Tucidide non considera il suo esilio come la dura prova che sicuramente fu, ma come l'occasione per avere contatti con entrambi gli schieramenti della guerra del Peloponneso, un'opportunità da sfruttare nella sua ricerca dell'esattezza. Apparentemente, è con l'unico obiettivo di produrre prove di credibilità che insiste sulla sua maturità intellettuale al momento dello scoppio della guerra o sul fatto di aver vissuto abbastanza a lungo da vederne la fine ventisette anni dopo. E per non rischiare di offrire ai suoi nemici politici o personali armi per attaccarlo, non fornisce alcuna giustificazione dello scacco subito ad Amfipoli malgrado la sua esperienza militare e i suoi rapporti con le tribù tracie. Né se ne lamenta o si compiange; dà questa informazione al solo scopo di consolidare la sua competenza agli occhi del lettore. Allo stesso modo, legittima la propria autorevolezza nel parlare della peste dichiarando di esserne stato colpito lui stesso. In una parola, Tucidide non fornisce informazioni sulla sua vita se non nella misura in cui questo gli permette di stabilire le proprie credenziali di cronista rigoroso; e riferisce i dati che gli sembrano importanti senza preoccuparsi delle conseguenze che potrebbero avere su un lettore che volesse esprimere un giudizio sulle sue responsabilità personali.

Coerente con questa attenzione alla più asciutta obiettività è la dichiarazione di Tucidide dei suoi fini e del suo metodo. L'esposizione del metodo si suddivide in una parte riguardante i discorsi e un'altra dedicata alle narrazioni. Le affermazioni sulle narrazioni sono meno difficili da comprendere rispetto a quelle sui discorsi:

Quanto invece ai fatti – i quali costituiscono l'altra categoria di eventi relativi alla guerra –, non ritenni di doverli scrivere attingendo al primo capitato, né «come a me pareva», ma vagliando il più possibile scrupolosamente sia gli eventi di cui ero stato direttamente testimone sia quelli di cui apprendevo da altri. «Trovare» i fatti è stato faticoso, dal momento che coloro i quali erano stati testimoni di ciascun avvenimento non davano la stessa versione degli stessi eventi, ma in ognuno interferivano il favore per una delle due parti nonché la difficoltà a ricordare a distanza di tempo [1. 22. 2-3, ed. it. p. 29].

I discorsi sono più problematici perché il lettore moderno non è abituato a vedere accordata tanta importanza alla trasmissione diretta delle dichiarazioni pubbliche. Occorre ricordare inoltre che in un'epoca in

cui non si poteva contare sull'uso della radio, della televisione o di registratori, era infinitamente più difficile riferire i discorsi con precisione. Tucidide era consapevole di questo problema:

era difficile ricordare puntualmente alla lettera le parole dette: sia per me, relativamente ai discorsi che io stesso udii, sia per coloro che me li riferivano attingendo alle varie fonti [I.22.1, ed. it. p. 29].

Ma allora, perché riteneva così importante includere i discorsi nella sua opera? Nessuno degli otto libri fornisce una risposta chiara a tale domanda, il che suggerisce che ai suoi occhi l'importanza dei discorsi fosse un fatto scontato. Dobbiamo quindi cercare la nostra risposta combinando le sue dichiarazioni di metodo sui discorsi con l'uso che ne fa nel corso della sua opera:

I discorsi li ho perciò scritti – attenendomi beninteso al senso generale di ciò che fu effettivamente detto – come a me pareva che ciascuno avrebbe appropriatamente parlato nelle varie circostanze [I.22.1, ed. it. p. 29].

Questa in realtà è una sconfessione del principio dell'esattezza letterale. Da un discorso trascritto nel testo, Tucidide esige unicamente che rifletta l'atteggiamento esatto dell'oratore a proposito dell'azione che promuove, che si riferisca alla situazione contestuale dell'opera e che sia il più aderente possibile alla lettera del discorso effettivamente pronunciato dall'oratore. Ma qual è il senso dell'espressione: «come a me pareva che ciascun oratore [...]»? Con queste parole Tucidide non ammette forse che i discorsi che mette in bocca ad altri sono in fin dei conti composti da lui? Quale obiettività storica si può dunque attribuire loro?

Il valore che si può accordare a Tucidide in quanto storico dipende dalla risposta a questi due interrogativi fondamentali. Si può abbozzare una parziale risposta prendendo spunto da una sua pratica usuale (ma non costante), che consiste nel presentare i discorsi in coppie antitetiche. Quando in una certa situazione si arriva al punto in cui è necessario prendere una decisione importante, spesso Tucidide mette in scena il rappresentante di una delle parti in causa per presentare la situazione dal suo punto di vista, facendo immediatamente seguire il discorso della parte avversa in risposta agli argomenti del primo.

La prima coppia di discorsi che incontriamo (I.31-44) getta luce sulla delicata situazione degli Ateniesi alle prese con la richiesta di alleanza avanzata da Corcira contro Corinto nel 433 a. C. È interessante notare che il testo non riporta alcun discorso ateniese. Il primo discorso (I.32-36) è attribuito ad alcuni anonimi cittadini di Corcira, i quali non si limitano a esporre i propri motivi di risentimento contro Corinto e a mostrare che Atene, accettando l'alleanza, verrebbe in aiuto a una par-

te lesa, ma fanno anche balenare i vantaggi che Atene potrà ragionevolmente attendersi da un'alleanza con la seconda potenza navale del mondo greco senza peraltro violare i termini della pace dei Trent'anni. Il secondo discorso (1.37-43) sarebbe stato pronunciato da alcuni Corinzi altrettanto anonimi. Essi iniziano col confutare le accuse avanzate dai Corciresi, per insistere poi sulle conseguenze nefaste che un'alleanza tra Atene e Corcira avrebbe sulle relazioni tra Atene e Corinto. Il loro intervento produce sugli Ateniesi quel tanto d'impressione da condurli a cercare un compromesso con Corcira. Essi stipulano così un'alleanza solo difensiva, la cui conseguenza immediata fu un confronto navale tra Atene e Corinto presso l'isola di Sibota che finì per far divampare la guerra del Peloponneso.

Possiamo pensare che questi due discorsi siano stati realmente pronunciati? Non disponiamo di alcuna prova esterna che ci permetta di confermare o rifiutare il testo di Tucidide, ma non abbiamo neppure ragioni per negarne la realtà storica. Ci è ugualmente impossibile verificare se gli oratori siano davvero ricorsi agli argomenti che Tucidide presta loro. Ma è evidente che i Corciresi devono aver fatto di tutto per persuadere gli Ateniesi ad accettare la loro offerta, e che i controargomenti ugualmente cogenti dei Corinzi sarebbero stati confermati dagli avvenimenti successivi. Inoltre, è chiaro che nessuna narrazione avrebbe potuto fornire un'immagine così viva del dilemma degli Ateniesi come questi due discorsi.

Altri due elementi sono da prendere in considerazione: la decisione di quali discorsi includere nella sua opera tra tutti quelli che furono pronunciati può essere stata solo di Tucidide, e le sue scelte devono essere state motivate da considerazioni diverse dal desiderio di fornire un'esposizione completa ed esatta. Evidentemente la sua concezione di «esattezza» prevedeva la descrizione più precisa possibile di una situazione il cui pieno significato poteva essere comunicato solo completando il racconto con gli argomenti dal vivo delle due parti in causa. Questo modo di procedere permise a Tucidide di mettere in luce il nocciolo di ogni situazione; ma, è importante sottolinearlo, della situazione vista attraverso gli occhi dello storico.

Il secondo punto è: perché Tucidide scelse i Corinzi per confutare gli argomenti dei Corciresi? In effetti egli avrebbe potuto scegliere altrettanto legittimamente un Ateniese contrario a un coinvolgimento di Atene negli affari altrui per paura di un'eventuale guerra contro Sparta. Con ogni probabilità non fu soltanto per fedeltà alla realtà storica che Tucidide scelse i Corinzi. Questa scelta gli permise anche di mostrare come una contesa locale tra due città ai margini delle relazioni tra Ate-

ne e Sparta avesse potuto condurre alla conflagrazione generale che in effetti ebbe luogo. Il fatto che egli spieghi la presenza dei Corinzi ad Atene semplicemente in base alla loro consapevolezza delle possibili conseguenze di un'alleanza tra Atene e Corcira sottolinea l'urgenza di un problema che gli Ateniesi stessi non compresero pienamente. I due discorsi consentono dunque a Tucidide di formulare una tesi «filosofica» indiretta sulle verità storiche generali che egli vede incarnate in questa particolare situazione concreta: piccoli avvenimenti locali possono dar luogo a conseguenze considerevoli.

Ogni coppia di discorsi è messa al servizio di queste intenzioni. Come quando, dopo la repressione della rivolta di Mitilene, Atene si trova a confrontarsi con un problema cruciale per la sua politica imperiale, quello del trattamento che occorre riservare agli alleati: per evitare una nuova rivolta bisogna trattare i ribelli riassettoati con durezza o con pietà? Un voto dell'Assemblea aveva già optato in favore di un atteggiamento inflessibile, quando si decise di riconsiderare la questione. Tucidide non riferisce nessuno dei discorsi pronunciati al momento del primo dibattito; e pur osservando che, all'epoca del secondo, «varie erano le opinioni espresse dai singoli interventi» [3.36.6, ed. it. p. 375], egli riporta unicamente i discorsi di Cleone, l'influente demagogo, e di Diodoto, a noi noto soltanto per questo testo, nonostante i due oratori avessero già fatto valere le loro opinioni contrastanti in occasione del primo dibattito. Si può solo tentare di indovinare perché lo fece, suggerendo che probabilmente la contrapposizione tra i due punti di vista si manifestò in modo più netto all'epoca del secondo dibattito. Cleone, che Tucidide diffama come «il più violento dei cittadini» [3.36.6, ed. it. p. 375], si oppone a ogni discussione superflua e afferma che solo la paura di un trattamento inflessibile potrà indurre gli alleati ad accettare l'egemonia ateniese. Diodoto, al contrario, fa l'elogio della discussione e della deliberazione, due momenti che costituiscono a suo avviso il preludio necessario a ogni azione sensata: ai suoi occhi nessuna legge, neppure la pena di morte, ha mai impedito alla natura umana di andare fino in fondo ai suoi desideri; ritiene quindi che una soluzione pacifica non priverà Atene del tributo che essa potrà attendersi da Mitilene in futuro, e che una politica generosa verso le classi inferiori – il *demos*, che in tutte le città dell'impero prova simpatia per la democrazia ateniese – permetterà alle classi superiori di scongiurare nuovi tentativi di rivolta.

La scelta di questi due oratori permette a Tucidide di conseguire molteplici effetti. In primo luogo, può concentrare il dibattito su un unico tema: come vanno trattati i ribelli dal punto di vista dell'efficacia politica? Secondariamente, escludendo altri discorsi pronunciati in quell'oc-

casione (alcuni dei quali avevano probabilmente perorato la causa di un trattamento moderato dei Mitilenesi catturati in nome dei principî umanitari), Tucidide mostra che per confutare e sconfiggere Cleone era necessario opporgli un ragionamento altrettanto freddo, che avesse di mira innanzitutto l'utilità dello Stato. In terzo luogo, designando in modo ingiurioso Cleone come «il più violento dei cittadini» prima ancora di parlarne e di presentarlo come contrario a ogni discussione, egli rivela la propria simpatia per il ragionamento razionale di Diodoto, che contrappone alla passione cieca di Cleone. Allo stesso tempo non è senza una certo rammarico che allude al carattere tragico della condizione umana, che per far prevalere le proprie inclinazioni morali è costretta a dissimularle dietro la maschera dell'efficacia politica. Ecco un esempio di come un dibattito riguardante una questione politica concreta è utilizzato dall'autore per produrre un giudizio «filosofico» sulla natura umana – sulla quale né le leggi né i castighi riescono a fare presa – e sulla condizione umana – che lascia spazio all'azione morale solo se offre un vantaggio politico.

Le questioni storiche non hanno esistenza oggettiva. È soltanto quando un osservatore perspicace accorda loro questo statuto che esse diventano realtà. In questo caso l'osservatore è Tucidide, che conferma la sua identificazione di una questione storica attraverso due degli agenti che vi sono coinvolti. Poiché infatti sarebbe stato tanto impossibile quanto poco auspicabile riprodurre la totalità dei discorsi tenuti durante la guerra del Peloponneso, egli si vide costretto a scegliere gli avvenimenti che ai suoi occhi erano abbastanza importanti per essere presentati come questioni storiche principali. È da questa costrizione che dipende l'inevitabile elemento di soggettività presente nel suo resoconto.

Ciò che vale per i discorsi vale anche per la narrazione, in un modo che peraltro Tucidide non spiega. Quali che fossero la qualità della sua memoria e il rigore con cui controllava tanto ciò che ricordava quanto le informazioni fornitegli da altri, la decisione di quali fatti includere come rilevanti per l'insieme poteva essere solo sua. Questo significa che la conoscenza che noi lettori moderni possiamo avere del passato dipende dai giudizi di uno storico contemporaneo a quelle vicende, che decise ciò che valeva la pena di conservare. Il grande merito di Tucidide è di aver compiuto uno sforzo importante per rimanere entro i limiti di una storiografia obiettiva, e di aver riconosciuto la componente di soggettività necessariamente inerente alla sua impresa. La totalità delle questioni identificate e le osservazioni di cui sono fatte oggetto nei discorsi ci permette infatti di cogliere il punto di vista di Tucidide sulla storia. La sua selezione dei fatti, il modo in cui li collega gli uni agli altri, le occasioni

che sceglie per inserire i discorsi e la scelta degli oratori che si producono in ragionamenti che, pur essendo in parte i loro, nondimeno recano l'impronta dello storico – tutti questi fattori gli permettono di trasmettere al lettore la sua interpretazione del processo storico.

Questo ci conduce a interrogarci sul significato che Tucidide vede all'opera nella storia. Nonostante i suoi giudizi espliciti su personaggi come Pericle, Cleone, Brasida, Ermocrate, Nicia, Antifonte e altri, la maggior parte delle sue opinioni sono a tal punto intrecciate con la narrazione degli eventi o con i discorsi messi in bocca agli oratori che i fatti stessi sono più eloquenti dell'interpretazione che ne potrebbe proporre uno straniero vissuto molti secoli più tardi. Che cosa dire del significato della peste descritta nel secondo libro? Quale senso intravedere nella discordia civile (*stasis*) oltre a quanto leggiamo nel terzo a proposito dei disordini di Corcira? Il significato di questi avvenimenti è inequivocabile, anche se viene comunicato solo attraverso una nuda descrizione dei fatti. Diverso è il caso di alcuni interrogativi che Tucidide sembra porre e ai quali possiamo tentare di rispondere solo a partire da un attento lavoro di interpretazione e dall'accostamento di passi differenti: a quali fattori per esempio Tucidide attribuisce lo scoppio della guerra del Peloponneso? Sarebbe stato possibile evitarla? O avrebbe potuto avere un esito diverso? In quale misura l'uomo è signore del suo destino? Tucidide ritiene che la moralità degli uomini si sia degradata nel corso della guerra? Quale ruolo giocano nelle vicende umane la ragione da un lato, la passione e l'emozione dall'altro? La democrazia è compatibile con un impero?

Apprendiamo dalle dichiarazioni preliminari che fin dal suo inizio Tucidide pensava che quella guerra sarebbe stata il più grande sconvolgimento mai conosciuto dal mondo greco, tanto che dedica i primi diciannove capitoli a dimostrarlo. Egli critica inoltre la disinvoltura degli storici del passato, incapaci di decifrare i fatti sulla base di fonti attendibili, e preoccupati invece di raccontare storie sorprendenti e divertenti. Da parte sua, dichiara di aver passato minuziosamente al setaccio tutte le sue fonti al fine di presentare un'esposizione forse meno piacevole, ma in ogni caso utile per «quantum vorranno vedere con precisione i fatti passati e orientarsi un domani di fronte agli eventi, quando stiano per verificarsi, uguali o simili, in ragione della natura umana» [1.22.4, ed. it. p. 29]. Con questo Tucidide non vuole implicitamente affermare il carattere ciclico della storia, ma suggerire semplicemente che l'immutabilità della natura umana ci assicura che le generazioni future potranno ricavare un insegnamento dalle esperienze della sua.

Alcune delle riflessioni generali di Tucidide sono banali, come per

esempio l'osservazione che l'uomo è fallibile, che la vita prende delle svolte inattese, che durante le guerre civili gli uomini saranno sempre assediati dalle difficoltà, che essi tendono a sopravvalutarsi. Ma si possono rintracciare anche alcune interessanti intuizioni sulle costrizioni che limitano l'esistenza dell'uomo. Tucidide ci dice così che nessuna invenzione umana riuscì a combattere la peste e che la caduta di Torone non era spiegabile in termini esclusivamente umani; infine fa dire a Ermocrate che la realizzazione del desiderio di alcuni Siciliani di vedere Siracusa sconfitta e graziata allo stesso tempo «non rientra nelle possibilità umane» [6.78.2, ed. it. p. 881]. È in questi brani, in particolare nella descrizione della caduta di Torone, che Tucidide è prossimo a riconoscere l'esistenza di una potenza trascendente contro cui gli uomini lottano invano. Ma l'umanità conosce anche altri limiti, dovuti alla sua natura biologica: l'autore ci informa appunto che per la natura dell'uomo la peste è troppo forte da potersi sopportare, e che le truppe di Nicia, «avendo realizzato quanto è possibile per gli uomini, hanno sofferto ciò che non era possibile sopportare» [7.87.6, ed. it. p. 1055].

Tucidide ricorre all'elemento «umano» nella storia soprattutto quando tenta di spiegare lo sviluppo dell'Impero ateniese. Il *locus classicus* è la difesa che ne fanno gli Ateniesi al primo congresso lacedemone:

neanche noi abbiamo fatto niente di straordinario né di difforme dall'uso umano se abbiamo accettato un impero che ci veniva offerto e non l'abbiamo lasciato perdere soggiogati dai tre istinti principali: l'amore della gloria, la paura, l'utile. Non siamo i primi (è sempre accaduto che il più debole fosse oppresso dal più forte); inoltre ci sembra di essere degni di questo impero, e così parve anche a voi, fino al momento in cui d'un tratto, mentre si parla dell'utile, avete sfoderato il linguaggio del giusto: ma in nome della giustizia nessuno fu mai indotto a rinunciare a un vantaggio, se gli si offriva la possibilità di ottenere qualcosa con la forza. Degni di lode sono coloro che, pur esercitando il loro potere sugli altri conformemente alla natura umana, si dimostrano più equi di quanto non comporterebbe la loro forza [1.76.2-3, ed. it. p. 93].

Gli Ateniesi fondano così il loro imperialismo su una forza inestirpabile che figura come una componente costante dell'animale uomo.

Poiché il prestigio, la paura e l'interesse sono inerenti alla natura dell'uomo, ci si aspetterebbe di vederli spiegare tutte le azioni umane, tanto quelle individuali quanto quelle sociali, e non soltanto l'imperialismo ateniese o l'imperialismo in generale. Questo solleva la questione della posizione di Tucidide riguardo al discorso degli Ateniesi: vuole che il lettore lo consideri come l'espressione dell'opinione dei gruppi dirigenti ateniesi filtrata da lui, o come una sua convinzione alla quale peraltro dà valore oggettivo e che esprime per bocca degli Ateniesi? A questo ovviamente Tucidide non dà alcuna risposta esplicita. Ma la presenza

ricorrente all'interno dell'opera di questi tre fattori – il prestigio, la paura e l'interesse – considerati come la fonte principale di ogni azione, privata e pubblica, non lascia molti dubbi in proposito: lo storico si serve degli Ateniesi presenti al primo congresso lacedemone per esprimere una verità di cui era lui stesso convinto.

È nondimeno difficile rafforzare filologicamente questa conclusione, non soltanto per l'indifferenza mostrata da Tucidide nei riguardi di un vocabolario tecnico rigoroso, ma anche perché egli non è né pretende di essere un filosofo che aspiri a fornire al lettore una teoria coerente e argomentata dello sviluppo storico. Una simile teoria forse c'è, ma è intrecciata con i dettagli della narrazione e con i ragionamenti prestati agli oratori; lo è tanto da costituire uno degli aspetti essenziali del pensiero di Tucidide. Il ricorso al prestigio, alla paura e all'interesse – siano questi motivi menzionati insieme o separatamente, nelle narrazioni o nei discorsi – attraversa la totalità del testo dall'inizio della storia antica (*archaiologia*) fino agli ultimi capitoli dedicati alle conseguenze della rivoluzione oligarchica del 411 a. C.

Il motivo più frequente è la paura (*deos, phobos*). Si tratta certamente del sentimento provato sul campo di battaglia, ma lo si ritrova persino laddove Tucidide esprime la sua convinzione più profonda circa la causa della guerra del Peloponneso: l'espansionismo ateniese e la paura che esso suscitò nei Lacedemoni resero inevitabile lo scoppio della guerra, senza dimenticare che anche gli Ateniesi temevano gli Spartani (1.91.3). La reciproca paura per l'uso che la parte avversaria avrebbe potuto fare dell'isola di Sfacteria determinò quindi tanto la politica di Atene quanto quella di Sparta. Essa spiega anche i maneggi dei Plateesi contro i Tebani (2.3.1, 4), spinge le città siciliane a resistere all'espansionismo ateniese, provoca l'attacco di Siracusa contro Messina e impedisce a Nicia di attaccare Siracusa al suo sbarco in Sicilia.

L'«interesse» si presenta nei ragionamenti di Tucidide come *ōphelia* (vantaggio), *kerdos* (guadagno), *pleonexia* (ambizione), *to xymphoron*, *to chrēsimon*, *to lysiteloun* (il vantaggio) e altre espressioni analoghe. I Corciresi ricorrono tanto all'argomento dell'«interesse» quanto a quello della «paura» quando tentano di convincere gli Ateniesi a diventare loro alleati, e i Corinzi li invocano a loro volta durante il secondo congresso lacedemone per spiegare la ragione per cui le città greche sposeranno la causa peloponnesiaca; Ermocrate ritiene che la paura dei Siciliani di un'aggressione ateniese possa essere «utile» (*chrēsimon*) per realizzare l'unificazione della Sicilia, e un ragionamento simile si trova sulla bocca di Gilippo quando dice ai suoi uomini che gli Ateniesi non ricaveranno alcun vantaggio (*ōphelia*) dal numero delle loro navi se i Siciliani non li temono.

Più difficile da comprendere è il concetto di «prestigio» (in greco: *timē*). Esso indica il sentimento di «dignità» personale o nazionale e la stima in cui un individuo o uno stato tiene un altro individuo o un altro stato (*doxa*, *axiōsis*, *axiōma*). Nel quadro delle relazioni tra stati, il «prestigio» implica che, quando sono in gioco i suoi interessi vitali, uno stato non possa permettersi di accogliere le rivendicazioni, le richieste o gli interessi di uno stato di potenza inferiore. Nel «Discorso ai Meli», il motivo del «prestigio» interviene a più riprese insieme a quello della paura (*phobos*) negli argomenti degli Ateniesi: essi affermano di dover difendere il loro diritto di fronte agli altri alleati e di non potersi permettere di dare l'impressione di essere deboli o timorosi nel trattare.

Particolarmente importanti sono quattro passi nei quali la paura, l'interesse e il prestigio vengono combinati nel tentativo di descrivere la complessa dinamica di alcune situazioni. Il primo di essi riguarda la rivolta di Mitilene. Ciò che più provoca la collera degli Ateniesi in questa rivolta è la posizione privilegiata occupata dai Mitilenesi rispetto agli alleati e il fatto che Mitilene fino a quel momento aveva rispettato Atene. Ma allo stesso tempo gli Ateniesi temono la potenza della flotta di Mitilene, tanto quanto Mitilene teme quella di Atene. La somma di questi due fattori permette di spiegare in parte la brutalità con cui Cleone propone di gestire la vicenda. Contro di lui, Diodoto difende la tesi che la discussione è benefica (*ōpheleitai*) per la città, mentre la paura (*phobos*) le è nociva; e afferma inoltre che un buon cittadino non dovrebbe essere disonorato (*atimazein*) per aver offerto alla città il beneficio dei suoi consigli.

Il secondo passo ci mostra l'intervento di Ermocrate in difesa dell'unità dei Siciliani al congresso di Gela:

Nessuno, certo, è costretto a fare la guerra per ignoranza, così come non è per paura che vi rinuncia, se pensa di ricavarne maggiori vantaggi. Si dà invece il caso che agli uni i vantaggi appaiano maggiori dei pericoli, e che gli altri, pur di non rimetterci nulla subito, siano determinati ad affrontare la lotta. Quando però diventa per entrambi rischioso continuare a combattere, gli appelli alla riconciliazione hanno la loro utilità [4.59.2-3, ed. it. p. 555; cfr. 61.6, 62.2].

Un'analogha confluenza di fattori si trova nel terzo testo, che presenta la difesa di Eufemo della politica ateniese a Camarina: egli esordisce col ricordare al pubblico il prestigio (*axioi ontes*) che gli Ateniesi si sono conquistati per la passata egemonia delle città greche; prosegue poi col dire che la presenza degli Ateniesi sarà vantaggiosa (*xympheron*) per la Sicilia; e conclude che i Siciliani non hanno nulla da temere (*phoberōteron*, *perideōs*, *deos*) [6.83, ed. it. p. 887].

Il quarto lascia intendere che per Tuciddide (secondo quanto suggeriva Diodoto, cfr. 3.45.3) questi tre motivi sono all'opera non solo nel-

le azioni degli stati, ma anche in quelle degli individui. Egli li integra qui nella sua descrizione del carattere di Alcibiade, che

desiderava ricoprire la carica di stratego, grazie alla quale presumeva di poter conquistare la Sicilia e Cartagine e anche di poter migliorare la propria condizione personale, con la ricchezza e la gloria che il successo gli avrebbe portato [*chrēmasi te kai doxei ōphelēsein*]. Trovandosi in una posizione di prestigio [*axiōma*] agli occhi della cittadinanza, infatti, Alcibiade aveva ambizioni superiori a quanto gli permettesse l'effettivo patrimonio, sia per il suo allevamento di cavalli sia per le altre spese; il che contribuì non poco a rovinare la città di Atene. I più presero a temerlo [*phobēthentes*]: troppo grandi erano da un lato – a livello personale – gli eccessi del suo tenore di vita, e dall'altro i progetti che andava formulando in ogni situazione in cui si trovasse ad agire; e gli divennero ostili, come un uomo che aspirasse alla tirannide [6.15.2-4, ed. it. p. 793; cfr. 17.1].

Per contrasto, Tucidade aveva precedentemente attribuito il potere di Pericle al suo prestigio (*axiōma*, *axiōsis*), che gli permetteva di riportare alla realtà una popolazione troppo sicura di sé incutendole paura (*kateplēssen epi to phobeisthai*) [2.65.8-9, ed. it. p. 271].

Questi esempi rappresentano soltanto una piccola parte dell'insieme di testimonianze che mostrano come i tre fattori invocati dagli Ateniesi per giustificare il loro impero siano presenti nell'intera opera di Tucidade. Benché si continui a farlo, non è del tutto corretto interpretare queste testimonianze come una prova della fascinazione per l'imperialismo subita da Tucidade. Ma non vi è alcun dubbio che egli vedesse nella paura, nel prestigio e nell'interesse le fonti principali delle azioni umane, iscritte da una necessità assoluta (*anankē*) in seno alla natura dell'uomo.

L'ampiezza senza precedenti della guerra del Peloponneso spinse Tucidade a scriverne la storia, e i primi diciannove capitoli del primo libro intendono dimostrare che questa guerra fu effettivamente «il più grande sconvolgimento prodottosi nel mondo greco, e, in una certa misura, in quello non greco» [1.1.2, ed. it. p. 3]. Non è tanto la dimensione imperialista del conflitto a fare la grandezza dell'evento, quanto piuttosto le straordinarie possibilità che esso offre allo storico: Tucidade dispone di un quadro di imponenti dimensioni grazie al quale può studiare le azioni e le reazioni dell'animale uomo nel contesto di situazioni estreme. Quali benefici potranno ricavare le generazioni future da questo accurato resoconto? Vi è una sola risposta a questa domanda: la conoscenza. Ma non una conoscenza capace di impedir loro di ripetere gli errori del passato: essendo Tucidade convinto che paura, prestigio e interesse siano connaturati alla natura umana, niente potrà mai liberare gli esseri umani dalla necessità che questa trinità così poco santa implica. Quale aiuto può allora offrire la conoscenza? Essa può avvertire le generazioni future delle conseguenze della paura, del prestigio e dell'interes-

se, di modo che alla prima constatazione dell'apparire dei suoi sintomi o di sintomi simili, esse sapranno cosa le attende e prenderanno quante più misure possibili per attenuare la violenza di un urto inevitabile.

Esempio ne sia la descrizione precisa e dettagliata della peste, che introduce come segue:

ognuno, medico o profano, potrà esprimere la sua opinione al riguardo: quale ne fu probabilmente l'origine, e quali ritiene possano essere state le cause in grado di operare un così immane sconvolgimento, capaci cioè di un tale disastroso effetto; per conto mio, mi limiterò a descrivere il modo in cui il morbo si manifestava e i sintomi che vanno osservati, per permettere a un osservatore attento, qualora scoppi una nuova epidemia, di sapere cosa si prepara e di non restare nell'ignoranza; questo è quanto riferirò, dopo essere stato colpito io stesso dal morbo, e aver visto io stesso altri soffrirne [2.48.3, ed. it. p. 245].

Tucidide ritiene poco probabile che le generazioni future riusciranno più della sua a scoprire le cause della malattia (e dunque a trovare un rimedio). Ma si dichiara soddisfatto nella misura in cui riesce a descriverne i sintomi – compresi quelli degli altri – con una precisione sufficiente da permettere ai membri delle generazioni future «di sapere cosa si prepara e di non restare nell'ignoranza».

Un altro passo giustamente celebre conferma che proprio questa era la sua intenzione. Si tratta delle considerazioni che riguardano il conflitto civile di Corcira:

Molte gravi sciagure colpiscono le città lacerate dalla guerra civile, quali accadono e sempre accadranno fino a che la natura umana resterà uguale a se stessa, ma che si intensificano, si attenuano e prendono forma differente a seconda del prodursi di alterne vicende. In tempi di pace e di prosperità infatti gli Stati e i singoli individui, liberi dalla stretta di imperiose necessità, sono animati da sentimenti migliori. Ma la guerra, portando via le comodità delle consuetudini di ogni giorno, è maestra di violenza, e rende conforme alle circostanze l'indole dei più [3.82.2, ed. it. p. 437].

Anche in questo caso l'accurata descrizione dei terribili avvenimenti di Corcira non mira a evitare che si ripetano (la necessità connaturata alla natura umana lo rende impossibile), ma a «sapere cosa si prepara e non restare nell'ignoranza». Non è sicuramente un caso che una simile comprensione della situazione costituisca una delle caratteristiche salienti dei grandi uomini, come si ricava dalla descrizione di Temistocle e Pericle (1.138.3; 2.65.5-6, 13).

La convinzione che le azioni umane siano innanzitutto motivate dalla paura, dal prestigio e dall'interesse conduce Tucidide ad assumere un punto di vista estremamente «realistico» riguardo agli avvenimenti che descrive con tanta immaginazione. Niente viene a mitigare gli atteggiamenti

menti e le azioni partigiane di cui pullula la rivolta di Corcira. Né Cleone né Diodoto si attardano su considerazioni umanitarie nel corso del dibattito sul destino da riservare ai prigionieri di Mitilene. È la «ragione di stato», e nient'altro, a governare le relazioni tra stati.

Ciò emerge inequivocabilmente nel «Discorso ai Meli» (5.85-114). Secondo Tucidide, i Meli, per quanto etnicamente imparentati con i Lacedemoni, avevano tenuto una posizione neutrale durante la guerra fino a quando gli Ateniesi stabilirono di inglobarli nel loro impero in quanto erano la sola isola a non farne ancora parte. In altri termini, gli Ateniesi ritenevano che il loro prestigio di superpotenza esigesse l'incorporazione di questa piccola isola, che avrebbe potuto essere sfruttata dai nemici come base e che rifiutava di sottomettersi spontaneamente. Nel dibattito che segue, gli Ateniesi respingono come non pertinente ogni considerazione su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, e non tengono in alcun conto gli argomenti dei Meli, che si richiamano alle imprese passate e minacciano il sostegno degli alleati spartani. Essi invitano i Meli a non considerare nient'altro che la nuda realtà: se vogliono sopravvivere, non hanno altra scelta che sottomettersi a un nemico più potente di loro,

consapevoli entrambi del fatto che la valutazione fondata sul diritto si pratica, nel ragionare umano, solo quando si è su di una base di parità, mentre, se vi è disparità di forze, i più forti esigono quanto è possibile ed i più deboli approvano [5.89, ed. it. p. 755].

Non solo tra gli uomini, come è ben noto, ma, per quanto se ne sa, anche tra gli dèi un necessario e naturale impulso spinge a dominare su colui che puoi sopraffare [105.2, ed. it. p. 761].

Questo sembra essere il principio che guida il processo storico e che Tucidide vede all'opera non solo nei passi che abbiamo appena esaminato, ma in tutta *La guerra del Peloponneso*. Il suo riconoscimento è senza dubbio una pietra miliare nella storia della cultura, e per questo alcuni studiosi moderni giudicano Tucidide uno storico «scientifico» che, con Machiavelli e Marx, ha contribuito a svelare gli aspetti dinamici della storia dell'uomo.

Ma non è tutto qui: neppure lo stesso Tucidide considerava il suo lavoro alla sola luce dell'obiettività storica. Quelli che noi definiamo come i suoi principi fondamentali sono per lui le fonti di alcune azioni degli uomini, fonti così profondamente radicate nella natura di questi ultimi da determinare in realtà qualunque cosa essi intraprendano. L'effetto che esse producono sulla condizione umana è tuttavia tragico. Governato da esse, sottomesso a una necessità intrinseca alla propria natura, l'uomo si vede infatti privato dell'esercizio della libera scelta: la

voce dell'interesse (*to xympheron*) riduce la morale (*to dikaion*) al silenzio. Tucidide mostra senza tregua che le sovrastanti esigenze della paura, del prestigio e dell'interesse riducono a nulla le tendenze morali che animano anch'esse i pensieri e le aspirazioni degli uomini. Gli argomenti utilizzati dai Corciresi a Corinto potrebbero far pensare che il ricorso all'arbitrato piuttosto che alla guerra costituisca una prima forma di condotta morale; e il discorso dei Corinzi ad Atene suggerisce che rimanere fedeli ai termini di un trattato ne costituisca un'altra. Quel che ci insegnano i Meli, così come l'elenco degli alleati di Atene che parteciparono alla spedizione in Sicilia, è che la parentela dovrebbe rappresentare un motivo sufficiente perché gli stati si difendano reciprocamente in caso di pericolo e perché la decisione di entrare in guerra venga presa da stati autonomi in base a considerazioni di giustizia morale. Gli Ateniesi affermano tanto davanti agli Spartani quanto davanti ai Meli che invocare la giustizia non serve a nulla quando uno schieramento è più forte dell'altro, suggerendo con ciò giustamente che le considerazioni morali dovrebbero avere più peso del semplice confronto delle forze in campo. I discorsi degli Ateniesi a Sparta e la giustificazione di Alcibiade della campagna di Sicilia inducono a credere che le procedure giudiziarie, anche se sfociano in un'ingiustizia, siano preferibili alle risoluzioni violente, e che sia meglio trattare gli alleati con riguardo piuttosto che con durezza. In realtà le considerazioni morali predominano nel comportamento normale dell'individuo (in contrapposizione al gruppo). Ma nella descrizione dei disordini di Corcira si vede chiaramente che la morale scompare non appena la paura, il prestigio e l'interesse entrano in scena.

Tucidide si rammarica che le lotte tra fazioni abbiano aperto la porta all'immischiarsi degli stranieri negli affari interni della città, e deplora il trionfo della vendetta, delle atrocità, dell'invidia e delle ambizioni personali. Ritiene invece desiderabile una situazione in cui i bisogni di tutti i giorni siano soddisfatti, in cui le parole conservino il loro senso corrente senza essere trasformate in slogan, e in cui, per finire, i legami di parentela siano più forti della fedeltà a una fazione. Tucidide loda anche l'obbedienza alle leggi e il rispetto della santità dei giuramenti: l'interesse generale deve prevalere su quello dei privati; i verdetti devono essere giusti; la violenza evitata; dèi e parenti rispettati; e infine, la semplice franchezza non deve essere oggetto di derisione.

L'impressione che si ricava da questo elenco è che i valori di Tucidide non si distinguano da quelli convenzionalmente adottati dai Greci. Quest'impressione è confermata dall'esame delle sue convinzioni in materia di religione. Dopo aver riferito che i rifugiati provenienti dall'Attica si erano installati nel Pelargico, lo storico ricorda che un oracolo

vietava l'occupazione di questa parte della città. Ed ecco come contesta l'interpretazione corrente, che attribuiva all'occupazione illegale del Pelargico tutti i disastri che si abbattevano su Atene: fu «la guerra a determinare la necessità dell'occupazione; l'oracolo non nominava la guerra, ma prevedeva che quel luogo sarebbe stato abitato in tempi non felici» [2.17.1-2, ed. it. p. 209]. Tucidide ritiene dunque auspicabile piegarsi al carattere inviolabile delle ingiunzioni religiose, e anche se mette in dubbio l'interpretazione dell'oracolo, non ne contesta la veridicità del contenuto. Si ritrova una posizione analoga in un altro contesto: la disputa tra Ateniesi e Beoti a proposito delle acque sacre di cui gli Ateniesi facevano un uso profano al tempo della loro occupazione del tempio di Apollo a Delio. Gli Ateniesi si difendono affermando che non hanno utilizzato l'acqua in spregio indecente del suo carattere sacro, ma perché costretti dalla necessità, e concludono che di conseguenza il loro atto non costituisce una profanazione (4.98.5). Questo rivela che per Tucidide le leggi religiose devono essere rispettate, quale che sia l'opinione che se ne possa avere.

Recentemente si è registrata la tendenza a considerare Tucidide come un moralista che osserva con rammarico il declino dei valori umani in conseguenza del perseguimento dell'interesse personale. Questa interpretazione è tanto parziale quanto quella, opposta, che fa di lui prima di tutto un teorico della più radicale *Realpolitik*. Mi sembra che ci si avvicini più alla verità considerando questi due punti di vista come espressione di due aspetti della medesima persona. Si ottiene allora un Tucidide che conosceva e sentiva in profondità l'aspetto tragico della condizione umana: l'uomo ha certo la possibilità di conoscere le forze che determinano il suo comportamento, ma questa conoscenza non gli offre minimamente il potere di cambiarne il corso, e dunque egli è costretto a calpestare i valori sociali comuni senza i quali peraltro non esisterebbe nessuna vita civile.

Se dovessimo interpretare il pensiero di Tucidide soltanto in base a ciò che apprendiamo da lui a proposito dei valori morali della società del suo tempo, non vedremmo che il polemist, le cui eccezionali doti artistiche sarebbero poste al servizio di un discorso sulla barbarizzazione che gli orrori della guerra producono sull'animale uomo, ma i cui valori personali sarebbero prossimi a quelli dei suoi concittadini. Ma così si sfiorerebbe soltanto la grandezza e la profondità del Tucidide intellettuale. Il fatto che Tucidide provi rispetto per i valori comuni non gli impedisce di accettare a livello intellettuale i principi antitetici della *Realpolitik* che vede all'opera durante l'intera guerra del Peloponneso: dalla difesa fatta dagli Ateniesi del loro impero nel libro I, al «Discorso ai

Meli» nel libro V, ai discorsi di Ermocrate ed Eufemo nei libri IV e VI, fino alle manovre degli oligarchi nel libro VIII. Questo influenza il suo metodo, la sua passione per l'esattezza e la precisione, la sua scansione cronologica in estati e inverni, il suo ricorso a discorsi (generalmente) antitetici e la sua costante ricerca di una realtà profonda nascosta sotto la superficie dei fenomeni.

Queste preoccupazioni, insieme al rifiuto di ricorrere a cause trascendenti per spiegare gli avvenimenti umani (al contrario di Erodoto), hanno suggerito l'ipotesi di un Tucidide influenzato dall'insegnamento dei Sofisti, un insegnamento che affascinò gli spiriti dei giovani ateniesi della seconda metà del v secolo, e che aprì la strada a una visione del mondo più razionale e più chiara rispetto a quella proposta dall'antica cultura religiosa. Tale ipotesi spiega anche alcuni atteggiamenti di Tucidide e alcune apparenti contraddizioni che sconcertano gli studiosi moderni. Come è possibile che un autore il cui fine dichiarato era riferire i fatti con esattezza e precisione denigri Cleone con tanta costanza? Alla sua prima apparizione nel testo, Tucidide lo descrive come «il più violento dei cittadini, nonché il più ascoltato in quel momento dal popolo» [3.36.6, ed. it. p. 375; cfr. 4.21.3]. Inoltre presenta il suo successo a Sfacteria come il risultato dell'intrigo e della prevaricazione, perché le ragioni che avevano condotto Cleone a opporsi alla pace erano sospette. E anche la sua morte in combattimento in Tracia è attribuita alla sua mancanza di giudizio e alla sua codardia. Ma qual era la popolarità di Cleone, se, a detta di Tucidide, la sua offerta di regolare in venti giorni l'affare di Pilo fu accolta

da risa quando si ascoltò questo discorso sconsiderato, anche se le persone di senno lo accolsero con piacere: calcolavano che ne avrebbero comunque ricavato uno di questi due vantaggi: o si sarebbero liberati di Cleone (che era la loro grande speranza), o avrebbero avuto i Lacedemoni nelle loro mani [4.28.5, ed. it. p. 521].

La popolarità è una cattiva cosa in una democrazia? O è la democrazia stessa a essere essa stessa malvagia per Tucidide? In questa direzione porterebbero un certo numero di passi narrativi, in cui Tucidide parla a proprio nome: la «folla» incostante rielegge Pericle generale subito dopo avergli inflitto un'ammenda; la «massa» costringe Nicia a cedere il suo posto di generale a Cleone quando quest'ultimo prevarica; il popolo è preda di un'eccitazione frenetica al tempo dell'inizio della campagna di Sicilia, che pure si annunciava rischiosa, e va nel panico quando viene a conoscenza della profanazione delle Erme (6.60); la «massa» di Siracusa si fa troppo sicura quando non si materializza l'attacco degli Ateniesi. Ma, d'altra parte, nella grande «Orazione funebre di Peri-

cle» la democrazia è fatta oggetto di elogio (2.36-46, part. 37), e Diodoto, come un novello Pericle, celebra le virtù della discussione «democratica» come preludio all'azione.

L'ipotesi che Tucidide potesse essere influenzato dall'insegnamento dei Sofisti implica ciò che implica anche il fatto che fu generale: egli faceva senza dubbio parte della classe superiore, e probabilmente i benefici che ricavava dalla concessione delle miniere d'oro gli permettevano di pagare gli onorari richiesti dai Sofisti. La sua educazione e la sua appartenenza sociale, così come il suo temperamento individuale, potrebbero averlo reso sensibile al discorso politico razionale, libero per quanto possibile da ogni coinvolgimento emotivo e indifferente all'orientamento politico di chi lo teneva. Si comprenderebbe allora come abbia preferito l'atteggiamento intellettuale di un Pericle, di un Diodoto o di un Ermocrate a quello di un Cleone, che non smetteva di fomentare disordini, o di una folla incapace di reagire agli avvenimenti senza cedere alle passioni. E si potrebbe spiegare così non soltanto il suo atteggiamento nei confronti della democrazia, ma anche l'uguale avversione per le macchinazioni e i metodi violenti che permisero agli oligarchi di costituire il loro regime nel 411 a. C., e contemporaneamente il fatto che lodi Antifonte, «colui che aveva organizzato tutto in modo che il complotto riuscisse», come «un uomo che fra gli Ateniesi del suo tempo non era secondo a nessuno per statura morale, il più profondo nel concepire pensieri come nell'esprimerli» malgrado il fatto (o grazie al fatto?) che «il suo straordinario talento lo rendeva sospetto agli occhi della massa» [8.68.1, ed. it. p. 1141].

Se ne potrebbe dedurre che Tucidide sia in realtà indifferente alla natura del governo in carica in uno stato, a condizione che governi con intelligenza e nell'interesse di tutti. Ciò spiega forse perché il solo regime del quale tesse le lodi senza esitazione sia il governo che guidò le sorti di Atene per un breve periodo subito dopo il rovesciamento dell'oligarchia dei Quattrocento:

una fusione di oligarchia e democrazia improntata a moderazione; e fu questa circostanza a risollevare la città da una situazione divenuta assai difficile [8.97.2, ed. it. p. 1185].

È dunque impossibile tradurre nei termini di una presa di posizione politica di parte le opinioni che Tucidide incorpora nella sua narrazione della guerra del Peloponneso. A raccogliere la sua adesione è una politica intelligente frutto della ragione umana. Una politica che non si appelli alle potenze trascendenti, ma che resti cosciente dei limiti della razionalità e degli ostacoli che rendono difficile la sua realizzazione.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Torino 1996.

Testi e altre traduzioni:

TUCIDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, a cura di J. Voilquin, Paris 1991.

ID., *History of the Peloponnesian War*, a cura di C. F. Smith, 4 voll., London - Cambridge Mass. 1919-23.

ID., *Storie*, a cura di G. Donini, 2 voll., Torino 1982.

ID., *Storie*, a cura di F. Ferrari, 3 voll., Milano 1985.

ID., *Storie*, a cura di G. B. Alberti, 3 voll., Roma 1972-2000.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

ADCOCK, F. E.

1963 *Thucydides and his History*, Cambridge Mass.

COCHRANE, C. N.

1929 *Thucydides and the Science of History*, Oxford.

COGAN, M.

1981 *The Human Thing: the Speeches and Principles of Thucydides' History*, Chicago Ill.

CONNOR, W. R.

1984 *Thucydides*, Princeton.

CORNFORDE, F. M.

1907 *Thucydides Mythistoricus*, Cambridge Mass.

FINLEY, J. H.

1946 *Thucydides*, Cambridge Mass.

GOMME, A. W., ANDREWES, A. e DOVER, K. J.

1945-81 *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 voll., Oxford.

HORNBLOWER, S.

1987 *Thucydides*, London.

OSTWALD, M.

1988 *Anankē in Thucydides*, Atlanta Ga.

PARRY, A.

1981 *Logos and Ergon in Thucydides*, Salem Mass.

ROMILLY, J. DE

1947 *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris.

1967 *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris.

ROOD, T.

1998 *Thucydides: Narrative and Explanation*, Oxford - New York.

SCHWARTZ, E.

1919 *Das Geschichtswerk des Thukydides*, Bonn.

STADTER, P. A.

1973 *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill N.C.

STAHL, H. P.

1966 *Thukydides: Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess*, München.

STRASBURGER, H.

1954 *Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides*, in «Saeculum», IV, pp. 395-428.

Aggiornamenti e integrazioni:

CANFORA, L.

1988 *Tucidide: l'oligarca imperfetto*, Roma.

1991 *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Roma-Bari.

CESA, M.

1994 (a cura di), *Le ragioni della forza: Tucidide e la teoria delle relazioni internazionali*, Bologna.

LAPINI, W.

2002 *La guerra ionica (Tucidide, Libro 8)*, Genova.

PADOVAN, M.

2002 *Eunomia. Tucidide, Anonimo ateniese, Aristofane: l'utopia del buon governo da Atene ai contemporanei*, Bologna.

POLACCO, L.

2000 *Della nascita, dell'esilio, della morte di Tucidide*, Padova.

PUGLIESE CARRATELLI, G.

1990 *Erodoto e Tucidide*, Firenze.

ROMILLY, J. DE

1990 *La construction de la vérité chez Thucydides*, Paris (trad. it. *La costruzione della verità in Tucidide*, Scandicci 1995).

WILLIAMS, M. F.

1998 *Ethics in Thucydides: the Ancient Simplicity*, Lanham.

► Contributi affini.

Vol. I L'invenzione della politica; Osservazione e ricerca; Storia; Utopia e critica della politica.

Vol. II Polibio; Senofonte.

MAURICE CAVEING

Zenone di Elea

La memoria di Zenone si è conservata grazie a numerose testimonianze. Quelle di Diogene Laerzio, Diodoro Siculo, Plutarco, Clemente di Alessandria e Filostrato si limitano a trasmetterci avvenimenti di ordine biografico che non è possibile verificare e alcune sentenze. Per quanto riguarda il suo contributo filosofico, invece, le nostre conoscenze derivano da Platone, Aristotele e Simplicio – che cita a sua volta Alessandro di Afrodisia, Eudemo di Rodi e Porfirio di Tiro – e infine da Temistio e Filopono, che riprendono Simplicio. Sul pensiero di Zenone, dunque, predomina la tradizione aristotelica.

Secondo le indicazioni di poco divergenti dei dossografi, si potrebbe datare la maturità di Zenone al 460 a. C., e inferire che soltanto in rare occasioni egli avrebbe lasciato Elea, la sua città natale, situata nell'Italia meridionale. Benché la *Suda* gli attribuisca i titoli di quattro opere, l'Antichità, da Platone a Simplicio, non ne conobbe che una sola, che si presentava, secondo Proclo, nell'arida forma di una serie di quaranta «argomenti». Aristotele ne discute sei, talvolta in modo assai allusivo e senza citare il testo; Platone forse un altro. Simplicio invece, a proposito di altri due argomenti, cita direttamente alcuni passi del libro di Zenone, e Diogene Laerzio ne riporta un altro. Possiamo dunque ricostruire in modo più o meno preciso a seconda dei casi una decina degli argomenti di Zenone.

La testimonianza di Platone si trova nel *Parmenide* (127 E 6 - 128 D 6, 135 D 8 - 136 B). Vi si afferma che Zenone, in quanto sostenitore della filosofia di Parmenide di Elea, aveva concepito tutti gli argomenti del suo libro allo scopo di confutare l'esistenza della «pluralità», e che pensava di esserci riuscito. Secondo Platone, Parmenide con i suoi argomenti a favore del monismo e Zenone con i suoi contro il pluralismo servivano di fatto la stessa tesi, benché le loro opere non stessero sullo stesso piano e Zenone volesse portare in piena luce l'assurdità delle posizioni di quanti consideravano assurdo il monismo di Parmenide. Per quanto lo scenario del dialogo che fa incontrare ad Atene Parmenide,

Zenone e Socrate vada preso con cautela, possiamo accettare l'interpretazione platonica del significato della dottrina di Zenone alla luce della discussione estremamente erudita di cui è stata fatta oggetto dagli specialisti. È verosimile infatti che un passo di un altro dialogo di Platone (*Fedro*, 261 D 6-8) presenti un breve riassunto delle aporie che Zenone derivava dall'ipotesi della «pluralità»: se si vuole confutare una tesi «per assurdo», bisogna mostrare che, presa come ipotesi, essa conduce a una contraddizione. La tradizione «popolare» affermava che Zenone negava soprattutto il movimento, ma si tratta di un'interpretazione sommaria, che trascura il senso che questa negazione aveva nel contesto complessivo della sua impresa. Esaminiamo dunque, suddividendoli per tema, ciò che resta degli argomenti di Zenone.

1. *Gli argomenti contro la pluralità degli «enti» secondo Simplicio.*

Se accettiamo, con i Greci, di designare con il participio presente sostantivato del verbo «essere» ciò che, al di là delle apparenze mutevoli e ingannevoli, è e sussiste realmente in sé e identico a sé, possiamo allora dire che l'«ente» è propriamente ciò che Parmenide ha voluto caratterizzare nella sua dottrina. Egli l'ha fatto negativamente, per mezzo dell'esclusione di «ciò che non è», vale a dire il divenire (come è possibile divenire senza non essere più, o non essendo ancora?), la differenza (come è possibile essere altro senza non essere lo stesso?), la divisione (come è possibile essere separato, senza che esista il nulla o il vuoto?) Così l'ente, o l'assolutamente esistente, è immutabile e permanente, uno e identico a sé, indivisibile e tutto intero, pienezza d'essere immobile e unica.

Se gli avversari della dottrina negano come assurda l'affermazione di un unico «ente» al di là delle apparenze, essi devono anche negare che esso sia tutto intero e indivisibile; ma se è divisibile, esso è effettivamente diviso, perché ogni scarto tra il possibile e l'attuale implicherebbe un «divenire» che è escluso dall'«essere»; ne consegue dunque, secondo tale ipotesi, una pluralità di «enti» esistenti ciascuno in modo assoluto, immutabili e permanenti, ciascuno uno e identico a sé, ciascuno indivisibile, perché se fosse divisibile, sarebbe a sua volta effettivamente diviso, ecc. È la consistenza di questa tesi di una pluralità di enti indivisibili che Zenone si propone di mettere alla prova.

Zenone e i suoi contemporanei probabilmente sapevano che ogni segmento di una retta è divisibile in due parti uguali nel suo punto medio (che altrettanto probabilmente sapevano costruire con la riga e il compasso), e così pure ciascuna delle due metà e così di seguito all'infinito.

Inoltre, se è vero che una grandezza geometrica è divisibile in tal modo, è altrettanto vero che in greco lo stesso termine, «grandezza», si riferisce anche a un corpo fisico, per designare non soltanto la sua grandezza, ma il corpo stesso.

Detto questo, secondo i testi citati da Simplicio Zenone sollevava due questioni a proposito della «pluralità degli enti»: la prima riguardante il loro numero, la seconda la loro grandezza, il che lascia supporre che gli avversari presi di mira da Zenone vantassero competenze matematiche.

Dal punto di vista del numero, se l'esistente è ridotto a una moltitudine di «enti» indivisibili, quanti ve ne saranno, ad esempio, in una lunghezza data? Da un lato, è logico che nella lunghezza tutta intera ve ne sia il doppio di quanti se ne trovano nella sua metà, e allora gli enti saranno propriamente tanti quanti devono essere in ciascuna parte della lunghezza, e dunque in totale costituiranno un numero finito. Dall'altro lato, poiché ciò che esiste non è indivisibile, dovrà allora essere divisibile in qualunque punto, dunque la dicotomia della lunghezza nel suo punto medio potrà essere ripetuta per ciascuna delle due metà, e così di seguito all'infinito; in questo modo tra i due «enti» ve ne saranno sempre altri e di conseguenza gli «enti» saranno di numero infinito. Per cui, se gli «enti» sono una pluralità, essi saranno allo stesso tempo, e nello stesso oggetto, di numero finito e infinito, il che è contraddittorio.

Dal punto di vista della grandezza, inoltre, ciascun indivisibile non deve avere alcuna parte, perché altrimenti sarebbe divisibile; dunque non deve avere alcuna grandezza, perché ogni grandezza ha parti. Ma neppure un numero infinito di indivisibili senza grandezza, che perciò non sono niente, potrebbe comporre una grandezza finita. Occorre quindi che i prodotti ultimi della divisione all'infinito abbiano ciascuno una grandezza. Ciò significa che ciascuno conterrà almeno due parti che sono esterne le une alle altre, contigue e senza un punto in comune; queste parti saranno però in contatto almeno in due punti, i quali non sono senza grandezza, perché altrimenti non sarebbero nulla. Ora, ciò che viene detto di un indivisibile avente grandezza sarà vero anche di ciascuna delle parti suddette, e così di seguito all'infinito. Così, per esprimersi in termini più moderni, ciascun «ente» contiene almeno una doppia infinità di punti in contatto che non sono senza dimensione: ne deriva dunque una grandezza infinita. Ma ogni grandezza finita, essendo composta di un numero infinito di simili «indivisibili», sarebbe così formata da un numero infinito di grandezze infinite, il che è assurdo. Inoltre le stesse cose sarebbero allo stesso tempo senza grandezza e di grandezza infinita, il che è contraddittorio.

Zenone in questo modo svela che la tesi della «pluralità degli enti» contiene un'incompatibilità intrinseca. Essa implica allo stesso tempo l'infinità attuale della divisione di una grandezza finita (perché se si respinge l'indivisibilità del tutto, la divisione non può essere fermata) e la composizione addizionale di questa grandezza per mezzo di elementi ultimi indivisibili (perché la composizione fisica dell'esistente è pensata per mezzo dell'addizionabilità matematica delle grandezze).

Vi è anche un altro argomento di Zenone che sembra riferirsi al problema della pluralità (Aristotele, *Fisica*, 250 a 19; Simplicio, 1108.18): se un moggio di grano cadendo fa rumore, allora lo farà anche un solo chicco di grano, e anche una sua millesima parte dovrebbe farne, se è vero che il rapporto dei rumori gli uni con gli altri è lo stesso di quello che esiste tra le cose. Questo argomento si rivolge a chi sostiene la tesi secondo cui i fatti che cadono sotto i sensi sono in se stessi fatti matematici, aritmetici in questo caso, e le cose formano una realtà fisica divisibile, di modo che gli elementi di cui consiste questa pluralità reale sono sempre addizionabili e costituiscono con la loro addizione le grandezze fisiche. Tale supposto avversario rifiuterebbe dunque la distinzione eleatica tra l'essere e le apparenze e conferirebbe all'aritmetica un significato ontologico, ammettendo una pluralità di «enti» la cui grandezza o i cui effetti fisici devono in tutti casi addizionarsi.

Infine, anche l'argomento riferito succintamente da Platone nel *Parmenide* riguarda la pluralità: se gli enti sono una pluralità, non possono non essere allo stesso tempo simili e dissimili, il che è impossibile e contraddittorio. Se gli «enti» sono i costituenti ultimi e comuni delle cose sensibili, infatti, essi devono essere tutti simili, identici, perché altrimenti non sarebbero ultimi, e potrebbero risolversi in elementi più fondamentali; ma se le cose sensibili sono diverse – e se non c'è distinzione tra l'apparenza e l'essere – allora gli «enti» devono essere essi stessi dissimili, perché altrimenti non potrebbero rendere ragione di questa diversità. Se si mette in relazione la diversità delle apparenze con una pluralità ontologica, si trasforma in contraddizione stretta, assoluta e senza soluzione un'opposizione che, nel mondo dell'apparenza distinta dall'essere, si riassorbe nella relatività dei punti di vista.

2. *Gli argomenti «cinematici» secondo Aristotele.*

Nella *Fisica*, Aristotele riprende quattro aporie di Zenone a proposito del movimento che intendono provare, contro la testimonianza dei sensi, che esso è impossibile.

La prima di esse afferma l'impossibilità del movimento per la ragione che è necessario che il mobile, prima di raggiungere il termine del tragitto, giunga alla sua metà (Aristotele, *Fisica*, 239 b 9; cfr. 233 a 21-32; 263 a 4-11 e 263 a 23 - b 6). Ritroviamo qui il punto medio, che in questo caso divide in due parti uguali la distanza da percorrere, ragion per cui questo argomento è conosciuto con il nome di «dicotomia». Naturalmente, nella forma ellittica che ne offre Aristotele, è importante comprendere che il ragionamento si applica alla prima metà del percorso, poi alla metà della metà e così di seguito. L'argomento implica dunque l'infinito. E si svolge in questo modo: se si divide realmente un percorso continuo in due metà, si utilizza il punto di divisione come un punto doppio (fine della prima metà e inizio della seconda); occorrerà allora che il mobile raggiunga questo punto e da lì riparta. Ma dal momento che la dicotomia si riproduce all'infinito, il mobile dovrà attraversare un'infinità di punti reali, effettuare un'infinità di contatti reali e completare un'infinità di passaggi del tipo «arrivare/partire», il che è impossibile in un tempo finito, poiché ciascun passaggio, per essere attualmente realizzato, necessita di una quantità di tempo costante (per quanto minima), e un'infinità di passaggi esigerà un tempo infinito.

Si vede dunque che, se il movimento è impossibile, lo è sulla base di particolari ipotesi che si riallacciano a quelle degli argomenti precedenti. In quanto fisico, il percorso da effettuare è supposto come costituito di «enti» indivisibili, tutti dati attualmente, distinti e di conseguenza contigui; la lunghezza del percorso risulta dunque da una composizione addizionale a partire da «elementi» reali indivisibili; allo stesso tempo, si ammette che una grandezza finita sia divisibile all'infinito, da cui la contraddizione: un percorso finito esige un tempo infinito.

Il secondo argomento cinematico riferito da Aristotele è celebre con il nome di «Achille» (Aristotele, *Fisica*, 239 b 14-29): il più rapido di due mobili (Achille) non raggiungerà mai il più lento (la tartaruga), perché prima deve raggiungere il punto dal quale il più lento è partito, e così via di seguito, di modo che quest'ultimo avrà sempre un vantaggio. Occorre rilevare che l'aporia non riguarda la lunghezza degli intervalli, il cui numero infinito ammette un limite, del resto facilmente calcolabile dai Greci antichi, nel momento in cui siano dati il ritardo iniziale di Achille e il rapporto n delle distanze percorse nello stesso tempo: il rapporto tra il percorso totale di Achille e il suo ritardo iniziale sarà dunque di $n / (n - 1)$, un rapporto «epimoro» di forma ben conosciuta. I commentatori che affermano che Zenone non sapeva sommare una serie geometrica non colgono il nocciolo della questione. Il problema riguarda ancora una volta il punto che Achille deve attraversare, ed è ben vero che

il punto in cui il mobile più veloce raggiunge nella realtà il mobile più lento non è nessuno di quelli della serie infinita di punti costruiti per l'argomento, di quelli che il mobile più veloce deve successivamente attraversare: se questi punti sono entità fisiche reali, «Achille» ha un compito infinito da completare prima di raggiungere il punto che «chiude» il percorso e nel quale raggiungerà la tartaruga. In sostanza, dunque, l'argomento è lo stesso di quello della «dicotomia» e si fonda sulle stesse ipotesi implicite: ad Achille servirebbe un tempo infinito per completare tutti i passaggi di cui è composta questa serie infinita.

A parte il fatto che l'argomento della «dicotomia» utilizza, per dividere il percorso, il rapporto $1/2$, e l'«Achille» il rapporto $1/n$, dove n è un intero qualunque, si può immaginare che l'«Achille» rispondesse alla seguente obiezione fatta all'argomento della «dicotomia»: reiterando la dicotomia tutte le volte che è necessario, si deve poter arrivare a un segmento del percorso da compiere così piccolo che un mobile, anche molto lento, possa percorrerlo in un istante, e dunque la distanza totale sarà percorsa in un numero finito di istanti. Questa obiezione, che ignora il senso del ragionamento, è possibile soltanto perché gli intervalli immaginati successivamente nel processo della dicotomia, se li si considera nel senso del percorso del mobile, sono intervalli *che si sovrappongono l'uno sull'altro*: se il mobile riesce a percorrere «in un istante» un intervallo per quanto minimo di lunghezza data, riuscirà a cominciare la sua corsa, e avrà davanti sé solo un numero finito di passaggi da compiere, qualunque sia il loro numero. Occorre dunque che Zenone, non fosse che a scopo didattico, esibisca una serie di intervalli che non si sovrappongono uno sull'altro, ma che si giustappongono in successione, e questo è proprio ciò che fa con l'«Achille». Inoltre, l'«Achille» divide il tempo così come lo spazio, e respinge l'«istante» al termine della divisione reiterata indefinitamente. La costruzione dell'argomento infatti impedisce che il problema venga risolto con una «forzatura»: un «ultimo» intervallo attraversato «in un istante». Il supposto avversario è costretto a convenire che uno e un solo «istante» del tempo deve corrispondere a uno e un solo «punto» del tragitto, e a riconoscere che in un istante non si potrebbe attraversare che un punto.

È qui che Zenone gli oppone un terzo argomento: l'argomento «della freccia». Aristotele lo riassume riferendo che una freccia – un mobile, occorre osservare, ancora più rapido di Achille – mentre è in volo è stazionaria (*Fisica*, 239 b 29-33; cfr. 239 b 5-9). Questa conclusione si ottiene supponendo che il tempo sia composto d'istanti, vale a dire estendendo al tempo una delle ipotesi implicite che abbiamo identificato nel caso dello spazio. L'argomento della freccia può essere forse avvicinato

a un'affermazione attribuita a Zenone da numerose testimonianze: «ciò che si muove, non si muove né nel luogo in cui è né nel luogo in cui non è» [Diogene Laerzio, 9.72, ed. it. p. 459]. E probabilmente nel suo insieme il ragionamento aveva la seguente forma: ogni cosa è in quiete tutte le volte che si trova in uno spazio a essa uguale, e ogni cosa si trova in uno spazio di questo tipo in ogni istante di tempo; ora, per ogni istante, un corpo in movimento è in quell'istante, e di conseguenza la freccia, mentre vola, è immobile.

Associare a ogni punto della traiettoria uno e un solo istante di tempo e viceversa non serve dunque a nulla se il tempo è «composto» d'istanti, vale a dire se questi sono consecutivi, e se i punti sono contigui: per ciascun istante, sarà possibile individuare il «mobile» in un punto della traiettoria nel quale sarà a riposo, e da una giustapposizione di immobilità non si produrrà alcun movimento reale: l'argomento dunque vale sia che gli indivisibili del tempo e dello spazio siano di numero finito sia che siano di numero infinito.

All'avversario sostenitore del movimento non rimane altro che tentare un'ultima mossa, sostenendo che, nell'istante, il mobile passa da un punto al punto immediatamente vicino. A ciò risponde il quarto argomento di Zenone, detto «dello stadio», con un termine che ben si presta a parlare di traiettorie rettilinee e parallele (Aristotele, *Fisica*, 239 b 33 - 240 a 18). Se ne prendano tre, A, B, C, e su ciascuna di esse si dispongano in fila dei «blocchi» indivisi, tutti uguali tra loro, di forma identica e di numero uguale (e pari) in ciascuna fila, che definiremo $2n$. La fila A resta immobile in mezzo allo stadio, le file B e C si spostano in direzioni opposte, sfilando davanti ad A; alla partenza, il primo blocco di ciascuna fila è allineato con quello di mezzo della fila A. Si immagini poi che al termine del movimento il primo B si trovi a un'estremità di A nello stesso momento in cui il primo C ha raggiunto l'altra, e che quindi il primo B sia passato davanti a n A e il primo C davanti a $2n$ B di modo che il tempo dell'uno sia la metà del tempo dell'altro; d'altra parte, il primo B è passato davanti a $2n$ C, dunque il tempo del primo B sarà uguale a quello del primo C, pur essendo solo la sua metà. Di conseguenza un tempo sarà uguale al suo doppio, il che è assurdo.

Si è pensato che Zenone ignorasse il concetto di velocità relativa, ma la questione è piuttosto un'altra: quale struttura dello spazio e del tempo è necessaria perché il concetto di velocità relativa risulti intelligibile? Come sottolinea Aristotele, infatti, l'intera validità dell'argomento riposa sul seguente «assioma»: il tempo impiegato da un B per passare davanti a ciascun A e da un C per passare davanti a ciascun B è lo stesso. Ma questo «assioma» a sua volta implica che si considerino i bloc-

chi come indivisi, vale a dire che lo spazio sia costituito dall'addizione di punti contigui e il tempo dall'addizione di istanti successivi. Lo «stadio» pone in luce il prezzo da pagare per immaginare per ciascun punto un punto immediatamente vicino, per ciascun istante un istante che gli succeda immediatamente, e il movimento come passaggio da un elemento al seguente: l'istante del passaggio di un B davanti a un A si sdoppia in due «istanti», in cui B passa davanti a 2 C (come anche da uno all'altro). Ora, contiguità e addizionabilità degli elementi costitutivi sono ciò che si ottiene presupponendo grandezze e corpi fisici che possano essere ricondotti a entità indivisibili realmente esistenti: gli «enti» degli argomenti riassunti da Simplicio.

Questo è ben illustrato da un altro degli argomenti di Zenone menzionati da Aristotele (*Fisica*, 209 a 23-26 e 210 b 23-37; cfr. Simplicio, 562.3-6 e 563.17-19). Esso riguarda il «luogo», e lo si può intendere nella maniera seguente: se il «luogo», ad esempio la traiettoria di un mobile, è costituito da «punti» realmente esistenti, in breve da «enti», dal momento che ogni «ente» è in un luogo, ci sarà un luogo del luogo, e così di seguito all'infinito, il che è assurdo; di conseguenza, uno «spazio» costituito in questo modo non esiste.

Tutto ciò corrobora l'affermazione di Platone che tutti gli argomenti di Zenone erano diretti contro la pluralità degli «enti»: negli «argomenti cinematici», egli mostrava che se i sostenitori dell'esistenza del movimento (come qualcosa di diverso dalla semplice apparenza) pensavano di fondarlo sulla tesi della pluralità contro l'immobilismo parmenideo, non ci sarebbero riusciti per nulla, e che in ogni caso, dal punto di vista ontologico, movimento, cambiamento o divenire sono impossibili.

3. *Le soluzioni delle aporie.*

Zenone ragiona nel quadro di un mondo fisico nel quale esistono in atto un'infinità di «punti» reali distinti a due a due, un mondo attuale ontologicamente plurale. Questo è caratteristico della tesi che egli intende rifiutare per assurdo, essendo fuori questione *a contrario* che l'essere parmenideo contenga un'infinità attuale di elementi distinti, dal momento che non è divisibile.

Da un punto di vista moderno, le aporie si risolvono nel modo seguente. O si considerano i punti (ideali) che dividono un *continuum*, ad esempio un segmento di retta, secondo una legge iterativa data, ed essi sono allora distinti gli uni dagli altri e formano una serie infinita nume-

rabile: in questo modo è possibile numerarli e il loro insieme può essere ordinato come quello dei numeri interi, anche se non è misurabile, per cui non resta che addizionare la serie delle lunghezze degli intervalli in una somma che ammetta un limite, cioè la lunghezza del segmento. Oppure si considera la totalità dei punti del segmento che formano un insieme infinito e non numerabile, ma allora il loro insieme non sarà ordinato come quello dei numeri interi, non esisteranno due numeri contigui (i punti non sono numerabili, per cui nessun punto ha un successore immediato), e non vi sarà modo di considerare la lunghezza della linea come risultante da una qualunque somma di questi elementi. Ciò che è vero per i punti della linea lo è anche per gli istanti del tempo. Le aporie elaborate da Zenone risultano dall'ammissione della duplice ipotesi di un insieme infinito di elementi, i termini ultimi della reiterazione della divisione, e della possibilità di addizionare le grandezze di questi indivisibili per ottenere quella del segmento del *continuum* considerato.

Aristotele vide bene che occorre accettare l'infinita divisibilità di un *continuum*, anche fisico, e quella del tempo tanto quella dello spazio, come è mostrato dall'«Achille». Ma respinse la seconda premessa delle aporie, insistendo sul fatto che la linea non è «composta» di punti né il tempo di istanti. Ma come evitare di «comporre» una linea finita addizionando un numero infinito di punti? La risposta di Aristotele consiste nell'eliminare l'infinito attuale. La totalità dei punti di un segmento di *continuum* non è mai data attualmente e simultaneamente. Solo alcuni punti particolari, le estremità, il mezzo, ecc., sono dati in atto. Gli altri non lo sono che in potenza, perché la divisione non viene mai completata, non raggiunge mai l'elemento ultimo: è certamente infinita, ma solo in potenza. In altre parole, è sufficiente che il *continuum* sia infinitamente divisibile, vale a dire che la divisione possa sempre essere condotta al di là del punto che ha raggiunto. Quanto alla continuità, essa non si risolve nella contiguità degli elementi: nel continuo, questi non esistono che potenzialmente, perché sono in qualche modo fusi gli uni con gli altri.

Questa dottrina dell'infinito potenziale fu giudicata soddisfacente dai matematici. E si sarebbe dovuto attendere la fine del XIX secolo perché l'infinito divenisse pensabile come attuale grazie ai concetti elaborati dalla matematica della nostra epoca. Ma la distinzione aristotelica dell'atto e della potenza, a partire dall'infinito attuale e dall'infinito potenziale, è storicamente posteriore a Zenone, il quale, muovendo dalle premesse comunemente postulate durante la sua epoca per tentare di comprendere la misura della lunghezza e del tempo nel movimento, e

più generalmente la struttura del continuo fisico, non poteva, come fedele eleate, che esibirne l'intrinseca contraddizione.

4. *Zenone e la storia della filosofia.*

Riporta Diogene Laerzio, e Sesto Empirico lo conferma, che Aristotele considerava Zenone l'inventore della dialettica (Diogene Laerzio, 9.25, 8.57; Sesto Empirico, *Contro i matematici*, 7.6). La dialettica, precisa Aristotele, prende come premesse delle idee generalmente ammesse per dedurne delle conseguenze, e sottopone tali credenze a discussione esaminando se le conseguenze cui conducono sono coerenti. Già in Platone, la messa a prova di un'ipotesi attraverso l'esame della non-contraddizione delle sue conseguenze faceva parte dell'addestramento dialettico quale lo si vede sviluppato nel *Parmenide* secondo le indicazioni dello stesso Zenone. Dunque, la confutazione per assurdo della tesi opposta sarebbe proprio la tecnica logica della cui invenzione siamo debitori a Zenone di Elea.

Si pone allora la questione di sapere quali fossero queste «idee ammesse» che Zenone prendeva di mira per difendere la teoria eleatica dai suoi detrattori. Delle numerose risposte che sono state avanzate, alcune sostengono che si trattava semplicemente del «senso comune», che ammette come dato immediato dei sensi la pluralità degli oggetti e l'esistenza del movimento; altre propongono invece come «pluralista» una o l'altra delle dottrine anteriori o contemporanee all'eleatismo. Ma l'analisi dell'insieme degli argomenti di Zenone suggerisce che essi miravano a confutare una concezione ancora estranea alle distinzioni tra sensibile e intelligibile, tra fisica e matematica, tra fisica e ontologia, tra potenza e atto, tra l'unità aritmetica e l'elemento ultimo della divisione delle grandezze. Si trattava piuttosto di una concezione che dipendeva dal sincretismo caratteristico del pensiero arcaico. Questa confusione dei piani ontologico, fisico, geometrico e aritmetico è del resto abbastanza evidente nel resoconto, peraltro pieno di perplessità, che Aristotele traccia della dottrina del pitagorismo antico, predominante in Italia meridionale durante il periodo in cui Zenone iniziò la sua difesa di Parmenide. Per di più, non è inverosimile che i Pitagorici criticassero il monismo parmenideo. Oggi questa interpretazione storica ha perduto molto del favore che conobbe in seguito ai lavori di P. Tannery; tuttavia, anche se non è possibile approfondire qui il merito del dibattito, essa merita di essere ricordata.

Era difficile, dopo Zenone, non tenere conto delle aporie sulle qua-

li questi aveva attirato l'attenzione, e alcuni tratti delle dottrine cronologicamente posteriori sembrano concepiti proprio per evitare simili aporie. L'atomismo democriteo, ad esempio, rinuncia alla divisibilità infinita delle grandezze fisiche, considera gli atomi insecabili e diversi per forma e per dimensione, e concepisce il *continuum* come un vuoto per salvaguardarne il movimento. Quanto al platonismo, esso distingue radicalmente gli esseri matematici dal mondo sensibile, ponendo i primi come ideali: una risposta solo parziale, ma un passo decisivo. Aristotele mantiene questa distinzione, facendo degli esseri matematici enti astratti dal mondo fisico: come abbiamo visto, la sua dottrina dell'infinito potenziale, valida sia per il *continuum* geometrico sia per il *continuum* fisico (Aristotele non è un atomista), risolve completamente le aporie zenoniane.

Questa è la posizione su cui si assesterà la tradizione aristotelica, e così pure quella scolastica; ma essa implica la distinzione dell'atto e della potenza che i tempi moderni contesteranno.

Nonostante le incomprensioni dovute alla scarsa conoscenza del contesto dottrinale e storico degli argomenti di Zenone, a essi si sono riferiti i più grandi pensatori: Spinoza, per esempio, nella «Lettera a Louis Meyer» (20 aprile 1663) spiega che il tempo, la misura e il numero non sono altro che esseri di ragione, modi di pensiero; nei *Principi della filosofia* (II, VI scolio), Cartesio contesta l'esistenza di un minimo temporale; Pascal invece critica a fondo gli indivisibili alla fine della prima sezione del trattato *Sullo spirito geometrico*; mentre Kant evoca Zenone a proposito del conflitto «cosmologico» della ragione con se stessa, legato al presupposto che il mondo sia una cosa in sé (*Critica della ragion pura*, 1.2.2.2.7). Alla fine del XIX secolo e nel coso del XX, la discussione su Zenone di Elea ha ripreso vigore in seguito all'influenza del neokantismo, alle teorizzazioni matematiche sull'infinito attuale e allo sviluppo dello studio della scienza greca. Non sempre il dibattito ne ha beneficiato, né in chiarezza né in pertinenza. Alcuni studiosi hanno allora tratto la conclusione che i famosi «paradossi» costituiscano una eterna sfida alla ragione umana. Noi speriamo di essere riusciti a mostrare che non lo sono affatto.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

DIOGENE LAERZIO, *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1983.

Testi e altre traduzioni:

- DIELS, H. e KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1968 (ed. it. a cura di G. Giannantonì, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, I, pp. 282-304).
- LAMI, A., (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.
- ZENONE DI ELEA, *A Text with Translation and Notes*, a cura di H. D. P. Lee, Cambridge Mass. 1936.
- ID., *Testimonianze e Frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1963.

Studi citati nell'edizione francese:

BROCHARD, V.

- 1888 *Les arguments de Zénon contre le mouvement*, in «Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales», XXIX, pp. 555-68; poi in Id., *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1966, 3^a ed.
- 1893 *Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée*, in «Revue de métaphysique et de morale», pp. 209-15; poi in Id., *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* cit.

CAVEING, M.

- 1982 *Zénon d'Elée. Prolégomènes aux doctrines du continu. Etude historique et critique des Fragments et Témoignages*, Paris.

FRÄNKEL, H.

- 1942 *Zeno of Eleas's attacks on plurality*, in «American Journal of Philology», LXIII, pp. 1-25 e 193-206 (ripreso e riveduto in Id., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955).

FRITZ, K. VON

- 1972 *Zenon von Elea*, in Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, seconda serie, XIX/2, coll. 53-83.

GRUNBAUM, A.

- 1967 *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, London - Middletown Conn.

KOYRÉ, A.

- 1961 *Remarques sur les paradoxes de Zénon*, in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, nuova ed. 1971, pp. 9-35.

LACHELIER, J.

- 1910 *Notes sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement*, in «Revue de métaphysique et de morale», XVIII, pp. 345-55.

RAVEN, J. E.

- 1948 *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge Mass.

SOLMSEN, F.

- 1971 *The tradition about Zeno of Elea reexamined*, in «Phronesis», XVI, pp. 116-41.

TANNERY, P.

- 1885 *Le concept scientifique du continu: Zénon d'Elée et Georg Cantor*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XX, n. 2, pp. 385 sgg.

VLASTOS, G.

- 1967 *Zeno of Elea*, in P. Edwards (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York - London, vol. VIII, pp. 369-79.
 1975 *Plato's testimony concerning Zeno of Elea*, in «Journal of Hellenic Studies», XCV, pp. 136-62.

Aggiornamenti e integrazioni:

BERTI, E.

- 1988 *Zenone di Elea, inventore della dialettica*, in «La parola del passato», XLIII, pp. 19-41.

BLACK, M.

- 1954 *Zeno's paradoxes*, in Id., *Problems of Analysis: Philosophical Essays*, Ithaca N.Y. (trad. it. *Problemi di analisi*, Roma 1968).

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

- 2002 *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

COLLI, G.

- 1998 (a cura di), *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*, Milano.

DE PAOLI, M.

- 1998 *I paradossi svelati: Zenone di Elea e la fondazione della scienza occidentale*, Torino.

FARIS, J. A.

- 1996 *The Paradoxes of Zeno*, Aldershot.

LESZL, W.

- 1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

LONG, A.

- 1999 (a cura di), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge Mass.

MIGLIORI, M.

- 1996 *Unità, molteplicità, dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*, Milano.

► Contributi affini.

Vol. I La dimostrazione e l'idea di scienza; Matematica.

Vol. II Parmenide

CARLOS LÉVY

Accademia

La storia dell'Accademia, piú che quella di ogni altra scuola, ben si presta a illustrare la libertà creatrice che contraddistingue il pensiero greco. Lo stesso vincolo della tradizione è particolarmente difficile da cogliere nel momento in cui si tenta di definire chi fosse un Accademico. Dal punto di vista istituzionale la questione è semplice: un filosofo accademico si definiva per la sua appartenenza alla scuola fondata da Platone, che rimase attiva senza grandi intoppi sotto una serie continua di scolarchi fino al I secolo a. C. Ma se si vuol far corrispondere a questa unità storica una coerenza filosofica anche soltanto parziale, ci si trova di fronte a reali difficoltà. Quale genere di continuità poteva esservi, ad esempio, tra Platone, inventore della teoria delle Forme, e Speusippo, che ne negava l'esistenza? O ancora, come includere nella stessa discendenza Senocrate, filosofo dogmatico iniziatore, secondo gli Antichi, della tripartizione della filosofia in fisica, etica e logica, e Arcesilao, che raccomandava la sospensione del giudizio in ogni circostanza?

1. *Storia istituzionale.*

La questione fu affrontata già nell'Antichità, e nel tentativo di risolverla alcuni preferirono sottolineare le differenze piuttosto che i punti in comune, distinguendo così piú Accademie. La classificazione piú completa si trova in Sesto Empirico, il quale, riferendosi a fonti che non cita, distingue tre Accademie: l'Accademia Antica di Platone e dei suoi successori immediati, la Media Accademia di Arcesilao e la Nuova Accademia di Carneade e Clitomaco. Sesto precisa anche che taluni aggiungevano una quarta Accademia, di Filone di Larissa, e una quinta, di Antioco di Ascalona. Malgrado il suo apparente rigore, questa classificazione non ha un valore assoluto: non è confermata né da Cicerone, che conobbe l'Accademia dall'interno, in quanto fu discepolo di Filone, né da Plutarco, che all'Accademia si richiama e che comunque ne cono-

sceva a fondo la storia. La testimonianza di Sesto prova semplicemente che alcuni storici della filosofia antichi si erano rifatti a differenze peraltro reali per giustificare la loro presentazione discontinuista dell'Accademia. Ma quel che Sesto non dice è che questi cambiamenti filosofici non fecero mai vacillare l'unità istituzionale della scuola.

Sappiamo che all'età di ventotto anni, dopo la morte di Socrate, Platone viaggiò in diverse regioni del bacino mediterraneo; e che poi, rientrato ad Atene, cominciò a insegnare nel ginnasio situato in una zona fuori dalle mura che prendeva il nome dall'eroe Ecademo, la cui leggenda, conosciuta in diverse versioni, è legata al racconto dell'arrivo in Grecia dei Dioscuri. Qualche tempo dopo, Platone si stabilì in un piccolo giardino vicino al ginnasio. La data di fondazione dell'Accademia cade nel 387, e per molto tempo si è pensato che questa istituzione avesse lo statuto di un'associazione. Ma questo tipo di statuto non esisteva nel diritto attico. E la scuola non si definiva neppure sulla base del fatto che Platone aveva acquistato il terreno in cui si trovava. Dal punto di vista istituzionale, dunque, l'Accademia esisteva solo in virtù dell'elezione di uno scolarca, con la quale si faceva di un Accademico scelto dai suoi pari il successore di Platone. La prima successione sembra essere stata stabilita dallo stesso Platone, che designò scolarca suo nipote Speusippo. L'elezione, se elezione vi fu, consistette nella semplice ratificazione della scelta del maestro. In compenso, dopo la morte di Speusippo, fu organizzato una vera e propria procedura elettorale. Ci si sarebbe potuti aspettare che la scelta cadesse sul discepolo più brillante, ossia Aristotele. Ma casualmente, o in conseguenza di qualche manovra, quest'ultimo si trovava allora in viaggio in Macedonia. E Senocrate superò di una misura altri due candidati che, dopo la sconfitta, preferirono fondare un'altra scuola piuttosto che restare nell'Accademia. La scelta di Senocrate non fu quella del discepolo più brillante: lo stesso Platone aveva detto che Aristotele necessitava di un freno e Senocrate di un pungolo. Sembra che l'elezione abbia seguito un criterio di moralità, poiché si dice che Senocrate possedesse le qualità che sotto questo aspetto a Speusippo mancavano. Non sappiamo se anche la designazione degli altri scolarchi sia stata oggetto di una competizione così serrata: le fonti tacciono in proposito. Possiamo immaginare, in ogni caso, che nessuno scolarca abbia tentato di imporre il successore, anche se probabilmente alcuni lasciarono intendere le proprie preferenze personali: secondo Diogene Laerzio – ma non è chiaro quale credito gli si possa concedere – Cratete e Arcesilao ottennero lo scolarcato per essere stati i favoriti di Polemone e di Crantore.

A seguire una rigorosa cronologia, le date di elezione dei principali sco-

larchi dell'Accademia furono le seguenti: 348/347, Speusippo; 339/338, Senocrate; 314/313, Polemone; 270/269, Cratete; 268/264?, Arcesilao; 244/243, Lacide; 167/166, Carneade; 127/126, Clitomaco; 110/119, Filone di Larissa.

Fino in epoca relativamente recente, si era soliti pensare che l'Accademia si sia perpetuata senza interruzione da Platone fino a quando Giustiniano decise di chiudere le scuole ateniesi. In realtà, la storia della scuola fondata da Platone termina nell'88 a. C., anno in cui l'ultimo scolarca, Filone di Larissa, cercò asilo a Roma fuggendo da Atene assediata da Mitridate. Questa data segna la rottura del legame istituzionale, e gli sforzi del discepolo dissidente di Filone, Antioco di Ascalona, per sostituire alla legittimità istituzionale quella che lui credeva essere una legittimità filosofica si rivelarono vani. In epoche diverse, vari filosofi si richiamarono all'Accademia, ad esempio Plutarco, o fondarono scuole platoniche. Ma non furono mai Accademici nel senso storico del termine.

2. L'Antica Accademia.

Speusippo.

È evidente che la designazione di Antica Accademia fu data *a posteriori* agli scolarchi succedutisi da Speusippo a Cratete per evidenziare l'importanza dei cambiamenti successivamente introdotti da Arcesilao. Lo studio approfondito dell'Accademia ha avuto inizio solo recentemente, e si è subito imbattuto in considerevoli difficoltà. Nessuna opera di questi scolarchi ci è pervenuta, infatti, e Aristotele, la nostra fonte più completa per la conoscenza del loro pensiero, non ha niente dello storico oggettivo. Impegnato nella confutazione di Platone e di questi Accademici, egli condusse la propria dimostrazione senza preoccuparsi troppo di fare citazioni precise. Così Speusippo, pure molto presente nella *Metafisica*, non è citato che due volte. Spesso è dunque difficile sapere che cosa poter attribuire a ciascuno dei filosofi dell'Antica Accademia. A ciò si è aggiunta una difficoltà che dipende dalle controversie degli studiosi sull'«insegnamento orale» di Platone. La «scuola esegetica di Tübingen» (rappresentata da Konrad Gaiser e Hans Joachim Krämer) ha costruito a partire da alcuni passi di Aristotele la teoria di un insegnamento orale di Platone più importante dei suoi scritti, la cui comprensione sarebbe indispensabile, secondo questa scuola, per l'analisi della filosofia di Speusippo e Senocrate.

L'Antica Accademia si caratterizza soprattutto per un punto fondamentale: l'abbandono della teoria delle Forme così come l'aveva concepita Platone e la ricerca di ciò che noi chiameremmo «una trascendenza sostitutiva». In effetti, anche se Diogene Laerzio scrive che Speusippo rimase fedele alle dottrine platoniche, la lettura della *Metafisica* suggerisce che il primo successore di Platone non mantenne quella dottrina a cui il maestro, nonostante col tempo avesse modificato considerevolmente il modo di intenderla, non aveva comunque mai del tutto rinunciato.

Perché Speusippo si separò da Platone su una questione così essenziale? Non possediamo alcuna testimonianza sulle sue motivazioni, ma è possibile pensare che questa decisione non esprimesse soltanto la volontà di affermare la propria originalità filosofica nel momento in cui era venuta meno la schiacciante personalità di Platone. Più probabilmente, invece, essa dipendeva in primo luogo dal tentativo di tenere conto di tutte le obiezioni che erano state sollevate all'interno dell'Accademia contro le Forme platoniche. Aristotele non dice forse che Speusippo rinunciò alle Forme «vedendo quale difficoltà e quale finzione si accumulava intorno ad esse» [Aristotele, *Metafisica*, 1086 a 3-6, ed. it. p. 567]? Queste obiezioni erano state analizzate dallo stesso Platone nel *Parmenide*; ma possiamo osservarne una presentazione diversa alla luce delle critiche formulate da Aristotele nella *Metafisica*, che riprendono tematiche già esposte nel suo libro *Sulle idee* scritto prima della fondazione del Liceo. Nel dialogo platonico che porta il suo nome, il vecchio Parmenide mostra a Socrate quali difficoltà lo attendono nel considerare il molteplice mondo del divenire come la copia di queste «Forme», realtà assolute e separate dalle cose che ne partecipano. Senza entrare nel dettaglio di una dimostrazione molto complessa, possiamo qui ricordare alcuni di questi argomenti. Se le cose sensibili partecipano delle «Forme» separate, partecipano forse dell'intera Forma? Questo presupporrebbe che ciascuna Forma, presente in ognuna delle sue istanziazioni, si trovi a essere separata da se stessa. Ma se, abbandonando questa ipotesi, si afferma che la cosa sensibile non partecipa che di una parte della Forma, quest'ultima perderà l'unità essenziale che veniva presentata come una delle sue caratteristiche. Una difficoltà altrettanto considerevole si presenta con l'argomento che Aristotele designerà come «argomento del terzo uomo». Con le parole di Parmenide, quest'obiezione è così formulata: se si considera un insieme di oggetti che appaiono grandi, si osserva che vi è in essi una caratteristica comune a partire dalla quale si inferisce che la grandezza è una. Ma quando si abbracciano col pensiero la grandezza e le cose che appaiono grandi, apparirà un'altra gran-

dezza in rapporto alla quale tutte queste appaiono grandi. Così «ciascuna delle idee – dice Parmenide a Socrate – non sarà più una [“parte”, omesso nell’originale francese, *N.d.C.*], ma illimitata molteplicità» [*Parmenide*, 132 B, ed. it. p. 337]. È molto probabile che all’interno dell’Accademia, nel periodo in cui era ancora presente Aristotele, fossero ugualmente dibattute le obiezioni che troviamo espresse nella *Metafisica*. Qui lo Stagirita condanna quella che lui chiama *ekthesis*, la separazione platonica tra il mondo delle Forme e quello delle realtà sensibili, una separazione alla quale attribuisce l’origine di inestricabili contraddizioni. Ad esempio, se ciascuna Idea [altro termine per «Forma», *N.d.C.*] costituisce una realtà separata, essa sarà impossibile da definire, perché questa definizione avrà luogo per mezzo di nomi comuni, il che implica che si adatterà ugualmente ad altre cose. D’altra parte, in che modo le Forme potrebbero essere, così come pretende Platone, causa del movimento e del cambiamento? In virtù della loro natura immutabile, dovrebbero piuttosto essere causa di riposo. Inoltre, se si tenta di definire il rapporto esistente tra un oggetto sensibile e la Forma equivalente, ci si trova nuovamente di fronte a un’aporia: se la Forma è identica alla cosa sia per natura sia per nome, ne costituisce un doppione inutile; mentre se la Forma non ha con la cosa che un rapporto di omonimia, quale può essere il significato della partecipazione, visto che tra le due realtà intercorre una differenza essenziale? Analogamente, è possibile che Speusippo ritenesse incompatibili la teoria delle Forme e il metodo della divisione (*diairesis*) con cui Platone aveva creduto di poter superare le obiezioni che gli erano state rivolte.

Speusippo invece credette di sfuggire a queste difficoltà identificando nella matematica l’assoluto che Platone aveva trovato nelle Forme. Questo ricorso alla matematica non nacque *ex nihilo*, perché la matematica occupava un posto importante già nella filosofia platonica. Ma, mentre Platone considerava gli oggetti matematici come esseri intermedi tra le Forme e le cose sensibili, Speusippo accordò ai numeri alcune delle caratteristiche che Platone attribuiva alle Idee.

Secondo Aristotele, Platone ammetteva tre sostanze: le Idee, gli oggetti matematici e le cose sensibili. Ai suoi occhi, dunque, gli oggetti matematici sono intermedi tra, da un lato, i Numeri e le Figure ideali che non differiscono per essenza da qualunque altra Forma e, dall’altro, i numeri e le figure del sensibile. Ad esempio, fra i cerchi necessariamente imperfetti del sensibile e l’idea del cerchio, esiste il cerchio in quanto oggetto matematico, che è definito dalla sua perfetta rotondità. Questo statuto intermedio degli oggetti matematici spiega la differenza stabilita da Platone nella *Repubblica* tra il matematico e il dialettico: il

primo ragiona a partire da ipotesi di cui ricerca la conferma, mentre il dialettico tenta di elevarsi fino a un principio incondizionato (*anhy-potheson*) che gli garantirà la scienza assoluta.

Sappiamo per certo da Aristotele che Speusippo rifiutava la teoria delle Forme: non credeva né nei numeri né nelle figure ideali. È perché sono esseri matematici, non perché sono Forme, che i numeri e le figure ideali costituivano ai suoi occhi le uniche realtà assolute. Sarebbe troppo semplice credere che Speusippo avesse riservato ai numeri e alle figure lo statuto che in Platone era quello di tutte le Forme. Le cose sono molto più complesse, perché è nella concezione stessa di numero che egli esprime la sua divergenza. Per Platone, ciascun numero ideale, in virtù non della sua natura di numero ma del suo statuto di Forma, costituisce un'unità separata sia dai numeri del mondo sensibile sia dagli altri numeri ideali. Speusippo, al contrario, definisce ciascun numero non più come un essere unico, ma come un insieme di unità, perché lo fa nascere da due principi: l'Uno e la molteplicità. Come le Idee platoniche, il numero di Speusippo è una realtà eterna, separata dal mondo sensibile, dal quale per analogia derivano le figure: il punto è l'analogo del numero uno, la linea del due e la superficie del tre. Tra i problemi principali che si pongono qui vi è lo statuto dell'Uno: possiede l'Uno una sostanza diversa da quella degli altri numeri, o non è che il primo di essi? Aristotele scrive:

Speusippo ammette anche più sostanze a cominciare dall'unità, e assegna un principio a ciascuna specie di esse, un principio per i numeri, un altro per le grandezze, e un altro per l'anima [Aristotele, *Metafisica*, 1028 b 21-24, ed. it. p. 356].

Preso alla lettera, il testo farebbe pensare che per Speusippo l'Uno fosse di una natura diversa da quella degli altri numeri, ma in un altro passo lo stesso Aristotele afferma che per Speusippo i numeri matematici erano i primi esseri. La spiegazione di questo problema si trova forse nell'ingegnosa soluzione proposta da Leonard Tarán, che ha sottolineato la differenza tra Aristotele e Speusippo rispetto all'Uno. Per Aristotele, il quale, come Platone, fa cominciare la serie dei numeri col due, l'Uno non è un numero, ma il principio dei numeri. Per Speusippo, al contrario, l'Uno è identico al numero uno, ed è per questa ragione che è principio dei numeri. Le contraddizioni che si possono rilevare in Aristotele riguardo all'Uno di Speusippo, dunque, sarebbero dovute a un'interferenza su questo punto tra il pensiero dello Stagirita e quello dell'Accademico.

Per ciò che riguarda il secondo principio del numero, la molteplicità, le testimonianze sono molto rare ed è assai probabile che Speusippo stes-

so non sia stato troppo esplicito in proposito, visto che Aristotele gli rimprovera di non aver precisato in che modo il numero possa essere composto dall'Uno e dalla Molteplicità. Sia quel che sia, importa soprattutto sapere in che modo Speusippo passasse da questi esseri primi che per lui erano i numeri alla realtà sensibile. Abbiamo già detto che egli stabiliva una relazione di somiglianza tra le figure e i numeri matematici. Ma, secondo la testimonianza di Aristotele, Speusippo distingueva più sostanze oltre ai numeri e alle figure: l'anima – di cui affermava l'immortalità – e altre sostanze che non vengono menzionate, fino ad arrivare agli oggetti sensibili, che abbiamo tutte le ragioni di credere fossero considerate anch'essi sostanze. Da qui il rimprovero che gli rivolse Aristotele di aver fatto dell'Universo una serie di episodi senza alcuna relazione tra loro. Questa critica deve essere messa in relazione con il fatto che Speusippo non identificava l'Uno e il Bene, poiché affermava che per le piante e gli animali il bello e il perfetto non si trovano nel seme ma nei prodotti da esso derivati. Rifiutando di concedere al Bene uno statuto essenziale, egli divergeva da Platone su una questione dottrinale fondamentale. Secondo Aristotele, in questo modo Speusippo voleva evitare le difficoltà legate all'identificazione dell'Uno con il Bene, ad esempio la necessità in cui ci si troverebbe in questo caso di identificare il Male con la Molteplicità. Ma come concepire questo Universo composto di sostanze differenti, che non rivela la sua perfezione se non alla fine del percorso?

Per Aristotele, i numeri non possono essere causa di nulla: questa è una delle ragioni per cui l'universo di Speusippo gli appare come una serie discontinua di «episodi». Ma noi sappiamo che Speusippo invece stabiliva tra i diversi livelli della realtà una relazione di somiglianza, di *homoiotēs*. Senza dubbio egli aveva ereditato questo concetto da Platone, per il quale una cosa si definisce per la relazione di somiglianza che intrattiene con la Forma corrispondente. Ma il modo di utilizzarlo di Speusippo pone per lo meno due interrogativi: da un lato, che cosa può essere questa somiglianza dal momento che gli esseri primi non sono più Forme, ma numeri? E dall'altro, se ricordiamo che per Platone la somiglianza si accompagna alla causalità, visto che nel *Fedone* si legge che le Idee sono contemporaneamente i modelli e le cause dell'essere e del divenire, che cosa significa tutto ciò per Speusippo?

Per quanto riguarda il primo punto, Tarán sottolinea che in Speusippo ciascun oggetto particolare si trova al centro di un fascio di relazioni che nel loro insieme ne costituiscono l'essenza. Se la conoscenza dei numeri, che sono i soli esseri eterni e immutabili, è diretta, quella della realtà sensibili esige che si facciano intervenire i concetti di somi-

glianza e di differenza che sono generati da questa conoscenza diretta dei numeri e che permettono di determinare la relazione di questo oggetto con gli altri oggetti. La classificazione dei sensibili presuppone dunque la dicotomia che emerge quando stabiliamo se due cose sono simili o differenti, e Speusippo applicò questo metodo alla classificazione delle parole, delle piante e degli animali.

Quanto al secondo problema, quello dell'unità dell'Universo di Speusippo, la densità delle critiche formulate da Aristotele mostra che qui si annidava un insieme di difficoltà assai importanti. Come ha scritto molto giustamente Léon Robin:

Speusippo, conservando l'Uno come principio, lo considerava non come qualcosa di reale e di attuale, ma come un principio imperfetto e indeterminato che gradualmente si determina e si arricchisce [p. 510].

Ritenendo che l'Uno sia tutto in potenza e niente in atto, l'Accademico si espose all'obiezione formulata nella *Metafisica*: se l'Uno non è una sostanza, in che modo il numero potrebbe esistere come realtà indipendente? Aristotele rimproverava ai Platonici in generale e a Speusippo in particolare di non aver definito con sufficiente precisione il modo in cui i Numeri nascono dai principî. E rifiutava la teoria speusippea della somiglianza, alla quale rimproverava di confondere genere e specie. Del resto, come sottolineano anche gli interpreti più favorevoli a Speusippo, si fatica a comprendere in che modo il suo sistema possa condurre a concetti come «uomo» o «pianta».

Vi è un altro aspetto della filosofia di Speusippo che merita di essere ricordato, tanto più che è all'origine di non poche confusioni: la sua relazione con il pitagorismo. Non è possibile negare che Speusippo si sia interessato a questa dottrina filosofica, visto che secondo Giamblico aveva redatto uno «splendido libretto» sui numeri ispirato agli scritti di Filolao, una buona metà del quale era consacrato alla decade. Il problema di stabilire quanto dell'esposizione di Giamblico risalga davvero a Speusippo è controverso. Ma qualunque sia l'importanza che si accorda all'influenza del pitagorismo su Speusippo, rimane una divergenza essenziale tra i due pensieri filosofici: per i Pitagorici i numeri sono inerenti alla materia, mentre per Speusippo essi possiedono uno statuto trascendente.

La filosofia di Speusippo, che tentava di sfuggire alle difficoltà dell'idealismo platonico, suscitava a sua volta numerose obiezioni. Non sorprende dunque che Senocrate non abbia mantenuto le stesse posizioni, ma abbia invece elaborato un sistema con il quale probabilmente credeva di poter evitare le contraddizioni rimproverate a entrambi i suoi predecessori.

Senocrate.

Il suo sforzo di rinnovamento non incontrò il favore di Aristotele, il quale sembra aver pensato che Senocrate, invece di produrre una soluzione soddisfacente, avesse elaborato la dottrina più erronea, accumulando le incoerenze di Platone e Speusippo.

Speusippo era stato tacciato da Aristotele di «episodismo». Senocrate, da parte sua, pose particolare enfasi sulle articolazioni del pensiero filosofico e accordò un'importanza particolare alla definizione della natura delle relazioni che intercorrono tra i diversi livelli della realtà.

Secondo Sesto Empirico, egli fu il primo a organizzare la filosofia secondo la tripartizione in fisica, etica e logica. Naturalmente Sesto, riprendendo una tradizione di cui troviamo l'eco in un passo degli *Accademica* di Cicerone, afferma che questa tripartizione era già implicitamente presente in Platone. Ma non è meno vero che fu Senocrate a definire con chiarezza questo metodo, la cui importanza risultò decisiva per la costituzione delle grandi dottrine ellenistiche, dello stoicismo in particolare.

Per quanto concerne invece l'organizzazione della realtà, diverse testimonianze ci mostrano con quale cura Senocrate avesse cercato di sradicare la dottrina speusippea di un mondo composto di sostanze indipendenti le une dalle altre. Sesto Empirico – la cui testimonianza sembra però contraddetta da un testo di Teofrasto molto più allusivo – riferisce che egli distingueva tre sostanze – sensibile, intelligibile e mista – e che situava la prima all'interno del cielo, la seconda al suo esterno e la terza nel cielo stesso. Secondo Sesto, Senocrate aveva almeno questo in comune con Speusippo: che sosteneva l'esistenza di realtà intelligibili esterne al mondo. Ma, mentre Speusippo identificava questi intelligibili con i numeri, Senocrate tornava alla teoria delle Idee, che doveva sembrargli in fin dei conti meno difficoltosa della dottrina del suo immediato predecessore. Nella stessa direzione di questa semplificazione sistematica, si può notare come egli criticasse la molteplicità delle categorie aristoteliche affermando che tutte le realtà potevano essere integrate nelle categorie dell'in-sé e del relativo.

Di Senocrate, Robin ha potuto affermare, in base alla testimonianza di Teofrasto, che fu il primo Platonico a condurre fino in fondo la deduzione a partire dai principi «e a determinare, per loro mezzo, tutte le cose dell'Universo» (1908, p. 297, n. 272). Questa deduzione sistematica spiega perché Senocrate abbia potuto essere considerato colui che tra gli Accademici annunciiasse più nettamente il neoplatonismo.

A dire il vero, poco sappiamo di come Senocrate concepisse i prin-

cipli. Nella *Metafisica*, Aristotele si sofferma a lungo sui diversi modi con cui gli Accademici chiamavano il principio opposto all'Uno, ma senza precisare i loro nomi, il che lascia spazio a interpretazioni divergenti su alcune questioni particolari. Da altre testimonianze, sappiamo che all'Uno (*en*) Senocrate contrapponeva l'*aenaon*, un importante concetto del pitagorismo antico che egli interpretava come «non-uno», mentre il suo significato era probabilmente «sempre scorrevole». Possiamo affermare che Senocrate definisse questo principio di molteplicità nei termini della diade platonica del Grande e del Piccolo? Si tratta di un'ipotesi molto probabile, ma il carattere anonimo della testimonianza di Aristotele ci preclude a questo proposito ogni certezza.

Non sappiamo neppure come Senocrate spiegasse la derivazione delle Idee, delle quali Platone dice che si sottraevano al divenire, a partire dai principi dell'Uno e del Molteplice. In compenso, siamo meglio informati sulla sua concezione di queste Idee, che il suo scolarcato ripristinò dopo il matematismo di Speusippo. Egli definiva l'Idea come «causa esemplare di tutte le cose che sussistono eternamente nell'ordine della natura» [Proclo, *Commento al Parmenide di Platone*, 4.888, ed. it. p. 197]. Questa definizione, considerata sospetta da alcuni commentatori perché inclusa in un testo di Proclo molti passi del quale sono in effetti estranei all'Antica Accademia, ci sembra al contrario caratteristica dello sforzo compiuto da Senocrate per evitare le obiezioni che erano state sollevate contro Speusippo. La definizione di Idea come qualcosa che è indissociabilmente modello e causa, infatti, costituiva una risposta all'accusa aristotelica di episodismo. Il riferimento alle «cose che sussistono eternamente nell'ordine della natura» può essere compreso in contrapposizione ai prodotti della tecnica, che non sono inclusi in questa relazione stretta con le Idee, né con i principi. Ma il ritorno di Senocrate all'idealismo non significa che egli si chiudesse in un atteggiamento di rigida ortodossia platonica. La sua principale innovazione nell'ambito delle Idee consistette nell'elaborare quello che Aristotele definisce «il peggiore» dei sistemi [*Metafisica*, 1083 b 2, ed. it. p. 554], ossia l'identificazione del Numero ideale con il numero matematico. Per Aristotele, ragionare in questo modo significava attribuire arbitrariamente al numero matematico proprietà che non gli competono e ripresentare così tutte le difficoltà del numero ideale platonico. Aristotele rimprovera ancora a Senocrate di aver costruito le grandezze a partire dalla materia e dal numero ideale, facendo derivare ciascuna figura geometrica da un'Idea-Numero. Qual è lo statuto di queste grandezze, si domanda Aristotele: si tratta di Idee? e in che modo contribuiranno a fondare l'esistenza delle cose sensibili? Come ha giustamente osservato Margherita

Isnardi Parente, Aristotele critica in Senocrate sia la concezione matematica delle Idee sia il fatto di averle dotate di una sorta «di capacità intrinseca di dispiegamento dinamico nella dimensione spaziale» (in Senocrate, p. 346). In questa prospettiva, Aristotele e i Peripatetici respinsero con forza la teoria di Senocrate della linea indivisibile che secondo alcuni interpreti era presente già in Platone. Senocrate, che contrariamente a Speusippo non concepiva tutti i numeri come derivati dall'Uno – inteso sia come principio sia come primo numero –, difendeva la tesi dell'indivisibilità di tutte le grandezze, perché ai suoi occhi ciascuna di esse rinvia a un'Idea-Numero.

Per quanto riguarda la cosmologia, Senocrate affermava che nel *Timeo* Platone aveva evocato una creazione del mondo per rendere più chiaro il suo pensiero, e paragonava questo metodo alla costruzione di una figura geometrica destinata a far comprendere ad esempio in cosa consista l'essenza di un triangolo anche se il triangolo in questione non corrisponde perfettamente a tale realtà trascendente. In riferimento a questa interpretazione, Aristotele gli rimprovera di aver cercato di «venire in soccorso di Platone», dove questo concetto di «soccorso» (*boētheia*) non ha necessariamente un'origine polemica, ma può essere visto come la prova che esisteva una solidarietà storicamente reale tra l'Antica Accademia e Platone. Tale solidarietà lasciava grande libertà all'interpretazione – il poco a noi noto della cosmologia di Senocrate rivela differenze importanti rispetto al *Timeo* – ma può essere definita come la volontà di non lasciare alla critica di Aristotele l'ultima parola su alcuni punti fondamentali. Questo duplice aspetto di creazione originale su uno sfondo di fedeltà all'ispirazione platonica emerge con particolare chiarezza dalla definizione senocratea dell'anima come «numero semovente» [Aristotele, *L'anima*, 404 b 27-28, ed. it. p. 107]. In questa definizione si ritrovano contemporaneamente un elemento platonico – l'anima è definita nel *Fedro* come automotrice – e l'idealismo matematico proprio di Senocrate. Sulla scia di Aristotele, che aveva criticato questa definizione, Simplicio pretese di mostrare che l'anima era per Senocrate intermedia fra l'Idea e il sensibile, ma, al contrario, vi sono buone ragioni di credere che Senocrate, il quale come Platone sosteneva l'immortalità dell'anima, non ponesse differenze tra l'anima e il numero ideale. Inoltre, il fatto che un'intera tradizione dossografica, all'origine della quale si trovava forse lo stesso Senocrate, facesse risalire a Pitagora questa concezione dell'anima non cambia nulla riguardo alla convergenza di questa definizione con l'orientamento generale della filosofia di Senocrate. Dopo tutto, un testo di Plutarco mostra in che modo l'Accademico – che aveva abbandonato la tripartizione dell'anima de-

scritta nella *Repubblica* per la bipartizione di origine pitagorica in ragione e passione – potesse invocare il *Timeo* a sostegno di questa definizione, interpretando in modo molto personale il passo in cui Platone descrive la costruzione delle anime.

Ma Senocrate fu anche particolarmente interessato a esplorare tutte le articolazioni possibili tra la filosofia e la teologia, e questo aspetto del suo pensiero esercitò la sua influenza per molto tempo; ispirò Varone, per esempio, nel suo tentativo di dare un fondamento filosofico alla religione romana. Sappiamo che Senocrate, che attribuiva una certa nozione del divino anche agli animali irrazionali, aveva spiegato che l'Uno e la Diade sono dèi, e che il primo corrispondeva a Zeus, re del cielo, la seconda a Era, madre degli dèi, sovrana delle cose che stanno sotto il cielo e anima dell'universo. Allo stesso modo, Senocrate identificava il cielo e le stelle infuocate con gli dèi dell'Olimpo, e affermava che il mondo sublunare è popolato di demoni invisibili, intermedi tra gli dèi e gli uomini. Ricorrendo a una metafora matematica, poi, paragonava gli dèi a un triangolo equilatero – simbolo di ciò che rimane invariabile –, l'uomo a un triangolo scaleno e i demoni a triangoli isosceli. Con queste sue riflessioni sulla religione, Senocrate sembra anticipare gli Stoici, che avrebbero identificato gli dèi della mitologia con i concetti della filosofia. Ma nessuna testimonianza gli attribuisce espressamente, come fanno invece alcuni interpreti, l'invenzione del tema, di fondamentale importanza per il medioplatonismo, delle idee come pensieri di Dio.

L'etica dell'Antica Accademia.

Anche nel campo dell'etica Senocrate si affermò come una forte personalità filosofica, e con la sua riflessione sulla felicità aprì la strada allo stoicismo. Molte testimonianze che riferiscono della filosofia morale di Senocrate portano il segno della sua rilettura da parte di Antioco di Ascalona e devono dunque essere interpretate con grande cautela, ma è incontestabile in Senocrate la presenza di tematiche preellenistiche, e più in particolare prestoiche: la ricerca della serenità interiore come fine ultimo dell'etica, l'importanza accordata alla sottomissione volontaria alla legge, l'invenzione della categoria degli indifferenti, la riflessione sulla virtù nei suoi rapporti con la natura e la felicità. Del resto, il poco che sappiamo del suo successore alla guida dell'Accademia, Polemone, riguarda quasi esclusivamente il campo dell'etica. Polemone privilegiava l'azione morale e criticava quanti si dedicavano alle speculazioni logiche, paragonandoli a persone che avrebbero imparato a me-

moria un manuale di armonia senza essere capaci di metterlo in pratica. Egli definiva come bene supremo la vita conforme a natura, e sembra aver profondamente influenzato il suo allievo Zenone, futuro fondatore dello stoicismo. Questo stesso primato accordato all'etica si ritrova in un altro Accademico, Crantore. Questi, autore di un commentario al *Timeo* del quale non si sono conservati che pochi frammenti, nell'Antichità era rinomato soprattutto per la *Consolazione* indirizzata a un amico dopo la morte del figlio, nella quale lo incitava non a combattere radicalmente la sofferenza – come faranno più tardi gli Stoici – ma a moderarla. In quest'opera, inoltre, Crantore sviluppava il tema della sopravvivenza dell'anima dopo la morte, il che dimostra che l'accento posto dall'Antica Accademia sui fondamenti naturali dell'etica non l'aveva allontanato dalla trascendenza platonica.

3. L'Accademia «scettica».

Un luogo comune da lungo tempo radicato nella storia della filosofia antica afferma che con Arcesilao l'Accademia passò dal dogmatismo allo scetticismo. Questa lettura dualista della storia della scuola platonica ha una sua giustificazione: Arcesilao affermava di non poter conoscere nulla e aveva fatto della sospensione del giudizio (*epochē peri pantōn*) la parola d'ordine della sua filosofia. Inoltre, a differenza degli scolarchi dell'Antica Accademia che avevano scritto molto, quelli dell'Accademia Media e Nuova si limitarono il più delle volte a una pratica orale della filosofia, che traeva origine almeno in parte dal modello socratico. Ciononostante, caratterizzare come «scettico» questo periodo dell'Accademia è problematico, nella misura in cui ciò non corrisponde alla genealogia del concetto di scetticismo. Lo scetticismo, infatti, nel senso in cui lo intendiamo noi, fece la sua apparizione come filosofia autonoma solo nel I secolo a. C., quando Enesidemo attaccò la Nuova Accademia, troppo dogmatica ai suoi occhi, per richiamarsi a un Pirrone che peraltro la critica recente ha mostrato corrispondere solo molto imperfettamente all'immagine che si ha di uno Scettico. È il neopirronismo di Enesidemo la filosofia che, con la mediazione di Sesto Empirico, è all'origine delle tesi scettiche che si sono moltiplicate dall'Antichità ai giorni nostri. In compenso, Arcesilao non avrebbe mai avuto l'idea di impiegare in riferimento a se stesso il termine «scetticismo», che gli fu applicato solo in un periodo successivo, mentre vi è ogni ragione di credere che si definisse innanzitutto come Accademico. Si tratta in questo caso di molto più di un'etichetta. Anche se Arcesilao

precedette i Neopirroniani nella sospensione universale del giudizio, infatti, nel suo caso questa sospensione del giudizio veniva promossa sullo sfondo di un'identità filosofica platonica – il che costituisce la difficoltà principale per chi studia il suo pensiero. È possibile anche chiedersi se la decisione di Enesidemo di scegliere come modello emblematico dello scetticismo la figura di Pirrone – un Pirrone di cui non si conservava che il ricordo di un moralista indifferente a tutto ciò che non è il bene morale – non dipendesse dalla difficoltà che egli incontrava a professare una filosofia del dubbio universale pur facendo parte, non fosse che per tradizione istituzionale, della posterità platonica. Già gli Antichi si scontrarono con questo problema della coesistenza in uno stesso pensiero della sospensione dell'assenso e del riferimento a Platone. Alcuni, evidentemente poco favorevoli al corso che aveva preso l'Accademia con lo scolarcato di Arcesilao, avevano spiegato il cambiamento sostenendo la tesi di un insegnamento esoterico: gli Accademici avrebbero dissimulato la parte positiva della filosofia di Platone, rivelandola solo a un ristretto numero di discepoli. Il loro scetticismo sarebbe consistito soprattutto in una manovra tattica, destinata a contrastare lo sviluppo del dogmatismo proprio delle scuole ellenistiche, e in particolare degli Stoici. Questa tesi ha trovato un difensore anche nel *Contra Academicos* di sant'Agostino, ma essa appare piuttosto come la caricatura di una realtà incontestabile: nell'Accademia di Arcesilao e Carneade si continuava a studiare Platone e si affermava di trovare nel suo pensiero la fonte del dubbio universale. Ma, precisamente, quale Platone si leggeva? Per quanto di primo acchito seducente, la tesi di una lettura selettiva, che considerasse soltanto i dialoghi in cui lo stesso Platone affermava di non essere pervenuto ad alcun risultato, non trova conferma in nessuna testimonianza, mentre numerosi indizi lasciano al contrario pensare che i Neoaccademici si richiamassero all'opera platonica nella sua interezza. Pur non potendo evidentemente pretendere che Platone in persona avesse teorizzato la sospensione del giudizio, essi sostenevano di trovare nel suo pensiero un rifiuto delle certezze e una messa in discussione universale nelle quali vedevano l'anticipazione della propria pratica intellettuale.

Arcesilao.

La complessa personalità di Arcesilao è troppo spesso offuscata dalla tendenza degli studiosi a riferirsi quasi esclusivamente alla testimonianza di Sesto Empirico, il quale, pur non riconoscendolo come uno scettico autentico, lo menziona tuttavia nella prospettiva del neopirro-

nismo. Ora, vedere in Arcesilao solo il filosofo dell'*epochē*, significa trascurare importanti aspetti del suo pensiero. Così, s'ignora troppo spesso che questo filosofo, sul quale si usa far ricadere la responsabilità di una profonda rottura nella storia dell'Accademia, fu sedotto nella sua giovinezza da un platonismo assai dogmatico, visto che paragonava la scuola del suo maestro Polemone a un luogo in cui si sarebbero rifugiati i superstiti dell'età d'oro. Dell'attaccamento a questo insegnamento resta qualche traccia: sappiamo da Tertulliano che Arcesilao elaborò una teologia – sarebbe interessante sapere in quale momento della sua vita – nella quale faceva derivare dal cielo e dalla terra tre tipi di divinità. L'importanza accordata da questo «scettico» all'articolazione della filosofia e della teologia nella tradizione dell'Antica Accademia ci è confermata dal fatto che, interpretando in modo molto personale un verso di Esiodo in cui sostituiva il termine *bion* con il termine *noon*, Arcesilao amava ripetere che gli dèi hanno nascosto agli uomini l'intelligenza. Tutto ciò mostra che la filosofia aporetica di Arcesilao conservava ancora qualcosa dell'orientamento trascendentale del platonismo. In un altro testo tardo, ma nel complesso ben informato, i *Prolegomena in Platonis philosophiam*, ci viene riferito che fra gli argomenti evocati dalla Nuova Accademia per giustificare la propria filosofia del dubbio figurava un riferimento al *Fedone*, dialogo in cui si sosteneva che, finché rimane legata al corpo, l'anima non potrà mai accedere al vero. Ma mentre Platone, nel più celebre dei suoi miti, paragonava la vita degli uomini a quella dei prigionieri che colgono soltanto ombre sulle pareti della caverna in cui si trovano, Arcesilao affermava che il mondo era interamente ricoperto di tenebre e dichiarava di andare oltre lo stesso Socrate, che aveva almeno la certezza di non sapere nulla.

L'aporeticità di Arcesilao, che lo portava a sostenere che tanto i sensi quanto la ragione sono incapaci di pervenire a una conoscenza sicura, e che il saggio deve sospendere in ogni circostanza il proprio giudizio, ha dato luogo a interpretazioni molto divergenti. Alcuni hanno voluto rintracciarvi, poco verosimilmente, influenze pirroniane o peripatetiche. Molto più interessante è la tesi difesa da Pierre Couissin nel 1929, secondo il quale i concetti fondamentali del pensiero di Arcesilao risulterebbero dal rovesciamento dialettico di concetti stoici. Gli Stoici affermavano che la maggior parte delle rappresentazioni sono «catalettiche», vale a dire corrispondenti a una parte almeno della realtà, così da provocare in modo quasi automatico l'assenso. Essi ammettevano tuttavia che, in casi molto rari, di fronte ad alcune rappresentazioni poco chiare, anche il saggio doveva sospendere il suo assenso. Proclamando che l'uomo vive in un mondo in cui tutto è tenebra, Arcesilao avrebbe dun-

que trasformato in regola ciò che per i suoi avversari dogmatici era l'eccezione, facendo così dell'*epochē* l'essenza stessa della saggezza. Allo stesso modo, il concetto di ragionevole (*eulogon*), che egli raccomandava come guida per l'azione del saggio, risulterebbe dalla generalizzazione ironica di un concetto che per gli Stoici caratterizzava la moralità «media», precisamente quella dell'uomo che non è arrivato alla saggezza. Questa tesi di Couissin spiega bene alcuni aspetti della filosofia di Arcesilao, ma non rende ragione di tutte le testimonianze, in particolare di quelle che ci informano che egli fondava la sospensione dell'assenso sul principio dell'isostenia, vale a dire dell'uguale forza dei discorsi contrapposti. Vi era dunque davvero in Arcesilao una filosofia personale dell'impossibilità di conoscere che non si riduce alla dialettica anti-stoica, nonostante la lotta contro lo stoicismo fosse il suo principale problema, come lo fu per gli scolarchi che gli succedettero. Ma Arcesilao non ambiva all'originalità: sappiamo da Cicerone e da Plutarco che egli aveva stilato una genealogia della filosofia del dubbio in cui includeva non solo Socrate e Platone, ma anche Presocratici come Parmenide, Eraclito, Democrito, Anassagora ed Empedocle. Sarebbe errato vedere in questo elenco solo un'accozzaglia confusa. Associando nella stessa tradizione pensatori di cui non poteva ignorare le profonde divergenze, Arcesilao cercava soprattutto di valorizzare un'antico modo di filosofare che era esente – quali che fossero gli aspetti dogmatici degli uni e degli altri – da ciò che egli rimproverava alle filosofie ellenistiche, e segnatamente allo stoicismo: la pretesa di una certezza assoluta, l'ossessione di un sistema perfetto e l'esaltazione del saggio, assimilato a un dio. Questo è particolarmente evidente nella sua elaborazione della critica alla rappresentazione «catalettica». Nel sistema stoico, questa rappresentazione possiede tre caratteristiche: è attuale – vale a dire che si produce a partire da un oggetto reale –, è conforme all'oggetto in questione ed è tale da non poter essere la stessa se provenisse da qualcosa di diverso dall'oggetto in questione. Concentrando tutta la sua dialettica su quest'ultima clausola – che del resto, se crediamo a Cicerone, Arcesilao aveva costretto Zenone a formulare – egli non si limitava ad attaccare il sensismo degli Stoici. In realtà, nel suo sforzo di dimostrare che qualunque rappresentazione può corrispondere a un'altra totalmente identica ma proveniente da un altro oggetto (come nel caso della confusione tra due gemelli) o da un non-essere (sogni, allucinazioni), egli metteva sotto accusa tutto un sistema che si fondava sulla fiducia istintiva nei dati della natura, e che stabiliva una continuità nella certezza, dalla fiducia iniziale nei sensi fino a quella ragione perfetta e incrollabile che è la saggezza.

Carneade.

Carneade riprese, e in alcuni punti modificò, l'ispirazione di Arcesilao. Di lui la posterità ricorda soprattutto la partecipazione all'ambasciata inviata da Atene a Roma nel 155 al fine di ottenere lo sgravio di un'ammenda che era stata imposta in seguito al saccheggio della città di Oropo. La particolarità di questa ambasciata era di essere composta da tre filosofi: oltre a Carneade, scolarca dell'Accademia, ne facevano parte Critolao e Diogene di Babilonia, rispettivamente scolarchi del Liceo e del Portico. Carneade affascinò il pubblico romano con i suoi virtuosismi da oratore, difendendo e poi criticando la virtù della giustizia, o piuttosto le sue diverse definizioni filosofiche. L'episodio fu un successo diplomatico: Catone il Censore, temendo che i filosofi distogliessero la gioventù romana dalle virtù ancestrali, chiese al Senato di regolare l'affare al più presto, e questo fu fatto a vantaggio di Atene. Tuttavia l'ambasciata del 155 ha per lungo tempo accreditato un'immagine di Carneade vicino ai Sofisti, come se ne condividesse la pratica, molto poco platonica, dell'antilogia. Diverse ricerche recenti hanno invece permesso di stabilire che, malgrado certe somiglianze superficiali, Carneade non aveva davvero niente di un Gorgia.

Dal punto di vista della filosofia della conoscenza, egli è generalmente presentato come il fondatore del probabilismo, vale a dire di un sistema di gerarchizzazione delle rappresentazioni in funzione del loro grado di verosimiglianza. Carneade riteneva infatti che di nessuna rappresentazione si possa affermare con certezza che sia vera. Questo termine di «probabilismo», tuttavia, deve essere utilizzato con cautela, perché possiede tutte le connotazioni moderne – e in particolare matematiche – di probabilità, mentre Carneade ragionava unicamente a partire dall'impressione di verità che le rappresentazioni producono in noi. Il termine «probabile» ci deriva da Cicerone, il creatore della lingua filosofica latina, che scelse un termine già ampiamente utilizzato nella sua riflessione sulla retorica. Ma con «probabile» Cicerone tradusse sia *eulogon* sia *pithanon*, due termini che invece corrispondono a due momenti diversi del pensiero della Nuova Accademia. E da molto tempo si è notato che, nelle testimonianze che trattano di Carneade, al posto del concetto di *eulogon* utilizzato da Arcesilao si trova quello di *pithanon* (letteralmente «persuasivo»), che non fa più riferimento diretto all'attività della ragione, ma all'impressione di verità che si prova davanti alla maggior parte delle rappresentazioni. Carneade aveva ripreso e completato la critica elaborata da Arcesilao alla rappresentazione «comprensiva» [altro termine per «catalettica», *N.d.C.*] facendo osservare in particolare

che non esiste nessun criterio di verità delle rappresentazioni, poiché la rappresentazione, che dovrebbe rivelare simultaneamente lo stato del soggetto e la realtà dell'oggetto esterno, è spesso fonte di errori. Egli metteva ugualmente in dubbio la capacità della ragione di raggiungere la verità, e affermava di dubitare dei principî stessi della matematica. La sua dialettica sfruttava come strumento privilegiato il sorite, vale a dire il sofisma che permette di passare impercettibilmente da una cosa al suo contrario. Tuttavia, questo rifiuto radicale di ammettere l'esistenza di un criterio di conoscenza provocava l'accusa degli avversari di rendere la vita impossibile. Carneade definì dunque un criterio pratico di condotta fondandosi sull'impressione di verità prodotta dalle rappresentazioni, ma anche sulla capacità della ragione di compiere un lavoro di verifica. Egli stabilì così una gerarchia di rappresentazioni al vertice della quale collocò la rappresentazione che dà un'impressione di verità, che non è contraddetta da un'altra rappresentazione e che è stata fatta oggetto di una verifica. È possibile chiedersi a questo punto se Carneade assumesse in prima persona il suo «probabilismo», o se esso vada interpretato soltanto nei termini di una dialettica antistoica, visto che il concetto di *pithanon* apparteneva a sua volta alla gnoseologia di questa scuola. A dire il vero, i due aspetti del suo pensiero sono indissociabili. Dialetticamente, Carneade intendeva sicuramente dimostrare agli Stoici che anche all'interno del loro sistema si trovavano elementi grazie ai quali avrebbero potuto fare a meno di un dogmatismo impossibile da sostenere in quanto spesso contraddetto dall'esperienza. Ma probabilmente, oltre a questa dialettica antistoica, vi era anche l'intenzione dell'Accademico di riabilitare, in un momento in cui la filosofia era pesantemente dogmatica, una concezione dell'atto di pensare in cui l'incertezza non apparisse più come un difetto, ma al contrario come la manifestazione di un'esigenza e la condizione di un progresso.

Carneade non fu soltanto un filosofo della conoscenza. La sua riflessione investì anche le altre due parti della filosofia, l'etica e la fisica. Nell'ambito della prima, egli si sforzò senza tregua di mostrare le conseguenze contraddittorie alle quali conduceva la pretesa stoica di fondare la morale sull'impulso naturale che fa sì che tutto ciò che vive cerchi fin dalla nascita di perseverare nel suo stato. Per gli Stoici, l'etica non era nient'altro che il passaggio da un accordo istintivo alla natura a un accordo fondato sulla ragione. Carneade replicava, nel solco di una certa tradizione platonica, che la tendenza naturale non è fonte di saggezza, ma di egoismo e di violenza. Allo stesso modo, per ciò che concerne la fisica, egli dimostrava che gli Stoici, se fossero stati così rigorosi come pretendevano di essere, avrebbero dovuto, in base alle loro

stesse premesse – l'osservazione della natura, l'esame delle credenze riguardanti la natura e gli dèi – non credere all'esistenza di una ragione universale che governa il mondo a vantaggio degli uomini, ma arrivare alla conclusione che Dio non esiste e che tutto si fa e si disfa per una semplice dinamica di forze. Per Carneade, il radicamento stoico della ragione nella sensazione e nell'istinto conduceva alla negazione di un qualsivoglia ordine realmente universale. Benché nessuna testimonianza rilevi un riferimento dogmatico dell'Accademia a Platone, è sicuro che la messa in discussione sistematica del razionalismo immanentista degli Stoici lasciava aperta come possibile via di uscita il ricorso a un pensiero della trascendenza. In questo senso, si può dire che il medio-platonismo che si svilupperà a partire dal I secolo d. C. si pone in qualche continuità con la Nuova Accademia.

I successori di Carneade.

La considerevole durata dello scolarcato di Carneade e la sua eccezionale potenza dialettica dovevano necessariamente provocare delle divergenze nell'interpretazione di un insegnamento che, come quello di Arcesilao, era stato esclusivamente orale. Dei primi due scolarchi succeduti a Carneade alla guida dell'Accademia non sappiamo alcunché; mentre il terzo, Clitomaco, rinunciò a questa tradizione di oralità e si rivelò anzi un autore davvero prolisso, al quale sono attribuite più di quattrocento opere. Clitomaco paragonava Carneade a Ercole e gli esprimeva la sua riconoscenza per aver liberato l'anima umana da quella che considerava una mostruosità, vale a dire l'assenso, fonte di opinione e di consenso irriflesso. Così elaborò una presentazione assai minuziosa del pensiero del maestro, insistendo in particolare sul carattere assoluto della sospensione del giudizio e sulla affidabilità del *pithanon* come criterio pratico. Contrariamente a quanto pretendevano i suoi avversari, Clitomaco, al quale Cicerone ha conservato alcuni brani, affermava che l'Accademia non sopprimeva assolutamente le sensazioni:

le cose presentano somiglianze siffatte che alcune sembrano probabili, altre no. Ma questo non è sufficiente perché tu possa affermare che alcune cose sono percepibili e altre no per il solo fatto che molte rappresentazioni false sono probabili; ed è, d'altra parte, impossibile che risulti percepita e conosciuta alcuna cosa falsa [Cicerone, *Academica*, 2.103, ed. it. p. 510].

È stato detto che Clitomaco sta a Carneade come Senofonte sta a Socrate: in altre parole, che sarebbe stato un discepolo diligente, ma senza grande originalità o profondità. Il fatto è che, malgrado l'importanza della sua opera scritta, egli non riuscì a convincere l'insieme degli altri

Accademici di aver dato un'immagine incontestabile di quello che era stato il pensiero del maestro. In particolare, Metrodoro di Stratonicea, che era passato dalla scuola epicurea all'Accademia, pretendeva di essere il solo a comprendere l'insegnamento carneadeo, e manifestò le sue divergenze da Clitomaco in due punti essenziali. Mentre Clitomaco concedeva alla sospensione del giudizio un valore assoluto, Metrodoro affermava che per Carneade essa aveva rappresentato soltanto un'arma contro lo stoicismo. Inoltre, contrariamente a quanto affermato da Clitomaco, sosteneva che Carneade aveva ammesso la possibilità per il saggio di concedere in certi casi il proprio assenso all'opinione. Come giudicare questa interpretazione di Metrodoro? La relativizzazione della sospensione del giudizio conteneva almeno una parte di verità, nel senso che lo scetticismo della Nuova Accademia fu principalmente una forma di antistoicismo. Di fatto, Metrodoro poneva un problema che è stato riattualizzato dalle ricerche di Couissin e sul quale gli specialisti di questo periodo della scuola platonica continuano a dibattere: in che modo si articolavano nel pensiero dei Neoaccademici il gioco dialettico, in cui si finge di accettare le proposizioni dell'avversario solo per dedurne conseguenze contraddittorie o assurde, con le credenze personali? Per quel che riguarda il problema dell'assenso del saggio, la posizione esegetica di Metrodoro esprime anche la volontà di definire un pensiero neoaccademico indipendente dall'affascinante modello stoico. Nell'interpretazione «ortodossa» di Clitomaco, infatti, il saggio neoaccademico è il negativo del saggio stoico: l'uno dubita di tutto mentre l'altro è in possesso di una certezza assoluta. Metrodoro, al contrario, attribuiva al pensiero di Carneade una maggior autonomia rispetto alla dialettica antistoica: ammettendo che capita talvolta al saggio di concedere per errore il proprio assenso, lo scolarca si sarebbe distaccato dalla concezione ellenistica del *sophos* per ritornare implicitamente alla figura del filosofo cercatore di saggezza, che dunque accetta la propria fallibilità.

Metrodoro non fu mai scolarca, e dunque la sua originale posizione, rivendicata con una certa arroganza, poteva essere considerata come quella di uno di quei dissidenti prodotti regolarmente dal sistema delle scuole filosofiche. Il conflitto tra le interpretazioni di Clitomaco e di Metrodoro avrebbe dunque assunto un'importanza molto minore se Filone di Larissa, che fu l'ultimo scolarca istituzionale dell'Accademia, non avesse adottato una posizione vicina a quella di Metrodoro. Malgrado alcune affermazioni, nessuna testimonianza legittima l'ipotesi che fu proprio ad Atene che Filone, in un primo tempo schierato con Clitomaco, cambiò opinione. A quel tempo egli conosceva le tesi di Metrodoro, ma se vi avesse aderito mentre era ancora scolarca ad Atene, i

libri che scrisse dopo il suo arrivo a Roma, dove si era ritirato in seguito all'assedio di Atene a opera di Mitridate, non avrebbero suscitato tanto stupore tra i suoi amici come tra i suoi avversari. Su questo punto, la testimonianza di Cicerone negli *Academica* non presenta ambiguità: i libri romani di Filone scandalizzarono sia il suo antico discepolo Antioco d'Ascalona – che aveva defezionato dalla Nuova Accademia per ritrovare quella che riteneva l'autentica ispirazione dell'Antica Accademia – sia Eraclito di Tiro – che invece era rimasto fedele alla filosofia di Carneade nell'interpretazione di Clitomaco. Purtroppo, gli *Academica* di Cicerone si sono conservati solo in parte, cosicché anche l'esatto contenuto delle innovazioni filoniane è tuttora oggetto di discussioni tra gli specialisti. Certo è che queste innovazioni furono abbastanza importanti per fare sí che, già nell'Antichità, alcuni avessero individuato in Filone il fondatore di una Quarta Accademia. Ancora recentemente, Harold Tarrant ha ritenuto di caricare la figura di questo filosofo di un'importanza che non aveva mai avuto nella ricerca filosofica presentandolo come il vero e proprio promotore del passaggio dallo scetticismo accademico al medioplatonismo. Ma questo significa probabilmente magnificare all'eccesso uno che non fece altro che sanzionare ufficialmente un'evoluzione che avrebbe avuto luogo anche senza di lui. Quali argomenti dunque sviluppava Filone nei libri romani? Certamente egli insistette molto più dei suoi predecessori sull'unità dell'Accademia fin dai tempi di Platone. Questo non significa che Arcesilao e Carneade si fossero considerati estranei alla tradizione platonica, e abbiamo del resto già osservato che il primo aveva incluso Socrate e Platone tra gli ispiratori della sua filosofia. Semplicemente, al tempo di Arcesilao e Carneade era meno necessario affermare l'unità storica dell'Accademia rispetto a un tempo in cui la sua continuità sia filosofica sia istituzionale rischiava di apparire smembrata dalla scissione di Antioco di Ascalona e dal fatto che, per la prima volta, uno scolarca della scuola platonica si trovava in esilio, lontano da Atene.

È nell'ambito della filosofia della conoscenza che s'incontrano le maggiori difficoltà a precisare la portata delle innovazioni filoniane. Un punto almeno è sicuro: in questa sfera egli continuò a combattere la dottrina stoica ricorrendo agli strumenti dialettici escogitati dai suoi predecessori. Non vi è dubbio che anche nei libri romani comparisse una sezione contenente una ripresa degli argomenti abituali dell'Accademia contro il criterio stoico della conoscenza, la rappresentazione «catalettica». Ma questa critica, tradizionale quanto alla forma, non s'integrava più in una visione del mondo che considerava come impossibile ogni certezza. Filone affermava infatti che, se pure il criterio stoico non permette

di conoscere la realtà, quest'ultima cionondimeno è conoscibile per natura. Gli argomenti scettici della Nuova Accademia acquistavano dunque con Filone un nuovo significato. Non riflettevano più aporeticità, ma esprimevano la prudenza e l'esigenza di verità di un processo cognitivo presentato come conforme alla natura stessa delle cose. Il problema che lo storico dell'Accademia si trova ad affrontare è che le testimonianze non dicono come Filone concepisse questa conoscenza di cui affermava chiaramente la possibilità. In particolare, leggendo Cicerone si ha l'impressione che Filone, dopo aver dato questo nuovo indirizzo all'Accademia, si fosse dedicato soprattutto a proseguire nella dialettica anti-stoica che si era imposta fin da Arcesilao. Alcune ricerche recenti hanno richiamato l'attenzione sul concetto di evidenza (*enargeia*) che emerge da alcune testimonianze e che costituirebbe l'apporto personale di Filone alla filosofia accademica della conoscenza. Tuttavia, se teniamo conto del fatto che egli perseguì tenacemente nella sua critica del criterio dell'evidenza, e ricordiamo che Carneade aveva già costruito sull'impressione dell'evidenza la sua gerarchia della probabilità, dobbiamo concludere che Filone non apportò novità sostanziali nella valutazione della conoscenza sensibile. In realtà, non sembra che egli sia riuscito a dare un contenuto concreto alla rivoluzione teorica che i suoi libri romani esprimevano. Piuttosto, benché nessuna delle testimonianze gli attribuisca espressamente un ritorno all'idealismo platonico, è verosimile che egli abbia proposto di Platone un'interpretazione più positiva di quanto non avesse fatto Carneade. Limitando lo scetticismo accademico a una forma di antistocismo, egli poteva mostrare senza contraddirsi che nell'opera platonica non si trovavano solo aporie riguardo alla conoscenza. E forse fu Filone che cominciò a valorizzare un tema che Platone aveva sviluppato nella digressione del *Teeteto* (176 B), che affiora in Cicerone e che conoscerà una fortuna considerevole nel medioplatonismo: «l'assimilazione a Dio per quanto possibile». Concludiamo aggiungendo che Filone manifestò la sua capacità di instaurare uno spirito nuovo anche nel campo delle relazioni tra retorica e filosofia. Mentre Clitomaco si era limitato a perpetuare la tradizione platonica di ostilità ai retori, Filone introdusse una radicale innovazione offrendo in prima persona dei corsi di retorica parallelamente al suo insegnamento di filosofia, un'impresa che presuppone verosimilmente una sua personale interpretazione del *Fedro*.

Antioco di Ascalona.

Anche prima dell'esilio di Filone a Roma, la scuola platonica aveva conosciuto una scissione importante con l'allontanamento di Antioco di

Ascalona, che intendeva ritrovare l'ispirazione dell'Antica Accademia al di là di questa Nuova Accademia che aveva finito per considerare come una parentesi aberrante nella storia del platonismo. Le cose sarebbero andate in maniera relativamente semplice se Antioco si fosse accontentato di commentare le opere di Speusippo o di Senocrate. Ma il suo obiettivo non era solo ripristinare un'interpretazione dogmatica del platonismo. Egli aveva in realtà l'ambizione di restituire all'Accademia la sua preminenza sulle scuole ellenistiche, fondamentalmente il Liceo e il Portico, dimostrando che in generale esse avevano apportato innovazioni soltanto terminologiche. L'insistenza sulla concordanza tra queste scuole, della quale Antioco aveva fatto la parola chiave della sua filosofia, rispondeva a secondi fini non proprio innocenti: si trattava di ridurre Aristotele e Zenone a epigoni talentuosi e un po' troppo turbolenti dell'insuperabile Platone. Questa strategia comportava nondimeno un rischio, quello di essere lui stesso considerato a propria volta più come un Peripatetico o un criptostoico che come un autentico Accademico. Cicerone infatti, che lo apprezzava molto, ma che negli *Academica* riprende contro Antioco gli argomenti della Nuova Accademia, gli rese un cattivo servizio qualificandolo come «un vero stoico», etichetta ripresa poi da molti tra quanti si interessarono a questo filosofo. Ora, il meno che si possa dire è che una simile formula non rende pienamente conto della personalità filosofica di Antioco.

Nel campo dell'etica e della fisica, il suo metodo consisteva nel dimostrare che i Peripatetici e gli Stoici si erano limitati a offrire una nuova presentazione di ciò che già si trovava in Platone e nei suoi successori dell'Antica Accademia. Egli non esitava a rivendicare come innovazioni dell'Accademia concetti estranei alla scuola platonica come quello di *oikeiōsis*, l'immediato adattamento dell'essere vivente alla propria natura. Allo stesso modo, la sua presentazione della fisica dell'Antica Accademia contiene un buon numero di affermazioni la cui origine è da ricercarsi più in Zenone che in Speusippo o in Senocrate. Ma Antioco, che si diceva essere vicino allo stoicismo, condusse una polemica implacabile contro gli Stoici su tutte le questioni dottrinali che non poteva attribuire all'Accademia. Ad esempio, il quarto libro del *De finibus* di Cicerone mostra con quale accanimento egli abbia combattuto l'idea specificamente stoica che la felicità del saggio è totalmente indipendente dalle circostanze esterne.

Nell'ambito della teoria della conoscenza, la nostra percezione della filosofia di Antioco è in qualche modo offuscata dal fatto che nella sua polemica contro lo scetticismo della Nuova Accademia egli ricorse agli stessi argomenti degli Stoici. Ciò ha indotto alcuni storici della filoso-

fia a ritenere che, su questo punto, Antioco avesse aderito completamente alla dottrina stoica, ritenendola un reale progresso rispetto a quelle dell'Antica Accademia. Ma prese nel loro insieme, le testimonianze invitano a una maggiore prudenza. Antioco infatti presentava con favore la sua esposizione dell'idealismo platonico, e attribuiva all'Antica Accademia l'idea che la certezza non sia da ricercarsi nei sensi in modo indipendente dalla ragione: questo costituiva un'implicita condanna della teoria stoica della «rappresentazione comprensiva». Vi sono dunque buone ragioni per credere che, anche in quest'area, lo stoicismo non rappresentasse ai suoi occhi che uno strumento all'interno di una strategia d'insieme che avrebbe dovuto dimostrare in maniera incontestabile la superiorità del platonismo.

Antioco, che pretendeva di aver ritrovato la vera dottrina dell'Accademia, non fu mai riconosciuto come capo della scuola platonica, perché con la partenza di Filone per Roma si era rotto il legame istituzionale che, a prescindere dalle innovazioni dottrinali, aveva unito tra loro gli scolarchi da Platone a Filone stesso. La scuola fondata da Antioco ad Atene sopravvisse per qualche tempo dopo la sua morte, ma poi per più di un secolo nessuna testimonianza accenna all'esistenza di filosofi accademici ad Atene. In questo periodo, in vari luoghi del mondo romano si sviluppò il medioplatonismo, una delle cui caratteristiche fondamentali fu di funzionare senza quel nucleo centrale che costituiva le scuole ellenistiche. Alcuni ritengono che nel II secolo d. C. vi sia stata una restaurazione dell'Accademia a opera di Ammonio, il maestro di Plutarco, ma il problema è controverso, e in ogni caso rimane il fatto che, con la partenza di Filone di Larissa da Atene, un certo tipo di organizzazione della riflessione filosofica scomparve definitivamente.

Possiamo tentare ora di rispondere alla domanda iniziale: nonostante i cambiamenti intervenuti nell'Accademia, che cosa differenzia un Accademico da un altro filosofo greco?

Una prima parte della risposta sta nel riferimento a Platone. Tale riferimento è palese nell'Antica Accademia. Nella Nuova Accademia è un po' più problematico, nella misura in cui vi è per lo meno uno scolarca – e non dei minori, visto che si tratta di Carneade – a proposito del quale le fonti non riferiscono alcuna adesione alla figura del fondatore. C'è anche un passo del *De republica* di Cicerone, sulla cui fonte si può anche discutere, che riporta che Carneade aveva criticato la concezione platonica della giustizia. Queste difficoltà non vanno sottovalutate. Non dimeno, il fatto che Arcesilao e Filone di Larissa si siano espressamente richiamati a Platone, così come la menzione nel *De oratore* dello studio del *Gorgia* condotto sotto la direzione di Carmada, discepolo di Car-

neade, fanno pensare che l'opera platonica sia rimasta una viva fonte d'ispirazione dall'inizio alla fine della storia dell'Accademia.

Per quanto elementi fondamentali dell'identità accademica, l'ammirazione per Platone e la convinzione di essere i legittimi depositari della sua opera non furono mai visti come un'implicita obbligazione ad aderire a qualunque punto della sua dottrina. Fin dall'inizio, il pensiero platonico, così diversificato, così difficile da fissare, esonerò inoltre gli Accademici da quel rispetto quasi religioso per un corpo di dottrine che fu invece spesso d'obbligo nelle scuole ellenistiche. Non vi è alcun dubbio che questa libertà di ricerca sia stata percepita come essenziale alla tradizione dell'Accademia. Ma, nell'Antica Accademia, essa sembra essere stata spesso orientata al desiderio di «venire in aiuto di Platone» – anche a costo di contraddirlo – su punti problematici del suo pensiero. Occorre ugualmente sottolineare che il pensiero dell'Accademia fu costantemente dialettico, nel senso che si sviluppò sempre tramite il confronto con un avversario privilegiato: Aristotele per l'Antica Accademia, lo stoicismo per la Nuova. In un caso come nell'altro, l'interlocutore era un filosofo non radicalmente estraneo alla tradizione platonica, ma un suo prodotto che aveva conquistato la propria autonomia utilizzando la critica a Platone per definirsi.

In conclusione, è possibile trovare nella storia dell'Accademia, non un dogma, ma un orientamento filosofico comune a tutti gli scolarchi? Esso va probabilmente cercato in quello che si può definire «il senso della trascendenza», anche se ciò non è esente da difficoltà. Eccezion fatta per Polemone, a proposito del quale però le testimonianze sono scarse, il riferimento alla trascendenza è molto evidente nell'Antica Accademia, che si preoccupò di esprimere il carattere extra-universale delle realtà essenziali. In compenso questo riferimento non appare se non in modo marginale nelle testimonianze riguardanti la Nuova Accademia. Si può nondimeno pensare che qui la trascendenza sia presente «in negativo», nella misura in cui i suoi rappresentanti combatterono senza tregua l'immanentismo stoico e non criticarono mai il Platone delle Forme. In questo senso, l'idealismo si confermava come risposta alle aporie che gli Accademici denunciavano nella confusione stoica tra la natura e la ragione.

L'estrema complessità dell'evoluzione dei sistemi filosofici rende difficile fare «un bilancio» dell'Accademia. Limitiamoci a ricordare che l'Antica Accademia, che potremmo pensare fosse stata dimenticata dopo Arcesilao, fu una delle fonti d'ispirazione del neoplatonismo, che a sua volta influenzò in profondità il pensiero cristiano. I concetti elaborati dalla Nuova Accademia servirono invece ai Neopirroniani, che ri-

coprirono un ruolo decisivo nella storia del pensiero occidentale e soprattutto rinascimentale, e servirono anche al medioplatonismo, seppure in misura minore, vale a dire ad autori tanto diversi quanto Filone d'Alessandria, Apuleio o Plutarco. L'incapacità della scuola platonica di fissare un corpo di dottrine poteva dare l'impressione di svantaggiarla all'epoca dei grandi dogmatismi ellenistici. Ma proprio questa incapacità si è rivelata nel tempo fonte di ricchezza e varietà.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

- ARISTOTELE, *L'anima*, in Id., *Opere*, vol. IV, trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari 1983.
 ID., *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino 1974.
 CICERONE, *Academica*, in A. Russo (a cura di), *Scettici antichi*, Torino 1978.
 PLATONE, *Parmenide*, in Id., *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino 1981.
 PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, in M. Isnardi Parente (a cura di), *Senocrate - Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1981 (= fr 94).

Testi e altre traduzioni:

- FILODEMO, *Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia*, a cura di T. Dorandi, Napoli 1991.
 SENOCRATE - ERMODORO, *Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1981.
 SPEUSIPPO, *A Critical Study with a Collection of Related Texts and Commentary*, a cura di L. Tarán, Leiden 1981.
 ID., *Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1980.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- BARNES, J.
 1989 *Antiochus of Ascalon*, in M. Griffin e J. Barnes (a cura di), *Philosophia Togata*, Oxford, pp. 51-96.
 BURNYEAT, M.
 1983 (a cura di), *The Skeptical Tradition*, Berkeley-London.
 CHERNISS, H.
 1962 *The Riddle of the Early Academy*, New York (trad. it. *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze 1971).
 COUISSIN, P.
 1929a *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, in «Revue d'Histoire de la Philosophie», III, pp. 241-76.
 1929b *L'origine et l'évolution de l'époque*, in «Revue des Etudes Grecques», XLII, pp. 373-97.
 GAISER, K.
 1968 *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.

GLUCKER, J.

1978 *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen.

INWOOD, B. e MANSFELD, J.

1997 (a cura di), *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden.

IOPPOLO, A. M.

1986 *Opinione e scienza*, Napoli.

KRÄMER, H. J.

1971 *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin - New York.

LÉVY, C.

1992 *Cicero Academicus. Recherches sur les «Académiques» et sur la philosophie cicéronienne*, Roma.

METTE, H. J.

1984 *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, in «Lustrum», XXVI, pp. 7-104.

1985 *Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zu Kleitomachos*, ivi, XXVII, pp. 39-148.

1986-87 *Philon von Larissa und Antiochus von Askalon*, ivi, XXVIII, pp. 9-63.

ROBIN, L.

1908 *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris.

TARRANT, H.

1985 *Scepticism or Platonism?*, Cambridge Mass.

Aggiornamenti e integrazioni.

ALGRA, K., BARNES J., MANSFELD, J. e SCHOFIELD, M.

1999 (a cura di), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge Mass.

BETT, R.

1989 *Carneade's "Pithanon": a reappraisal of its role and status*, in «Oxford studies in Ancient Philosophy», VII, pp. 59-94.

1990 *Carneades' distinction between assent and approval*, in «Monist», LXXIII, pp. 3-21.

BONAZZI, M.

2003 *Accademici e platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano.

BRITAIN, C.

2001 *Philo of Larissa*, Oxford.

CHIESARA, M. L.

2003 *Storia dello scetticismo greco*, Torino.

CREDARO, L.

1893 *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 voll., Milano.

DAL PRA, M.

1975 *Lo scetticismo greco*, Bari, 2^a ed.

DECLEVA CAIZZI, F.

1986 *Pirroniani e Accademici nel III secolo a. C.*, in H. Flashar e O. Gigon (a cura

di), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Entretiens de la Fondation Hardt 32, Genève.

DONINI, P. L.

- 1986 *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino.

GIANNANTONI, G.

- 1981 *Lo scetticismo antico*, 2 voll., Napoli.

IOPPOLO, A. M.

- 1992 *Sesto Empirico e l'Accademia scettica*, in «Elenchos», XIII, pp. 169-99.
2000 *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo degli Accademici*, ivi, XXI, pp. 333-60.

ISNARDI PARENTE, M.

- 1974 *Caratteri e struttura dell'Accademia antica*, in E. Zeller e R. Mondolfo (a cura di), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze.
1979 *Studi sull'Accademia Platonica Antica*, Firenze.
1989 *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano.

MANSFELD, J.

- 1997 *Philo and Antiochus in the lost "Catulus"*, in «Mnemosyne», LC, pp. 45-74.

NAPOLITANO VALDITARA, L. M.

- 1988 *Le idee, i numeri, l'ordine: la dottrina della mathesis universalis dall'accademia antica al neoplatonismo*, Napoli.

REALE, G.

- 2004 *Platone e l'Accademia antica*, Milano.

SIHVOLA, J.

- 2000 (a cura di), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki.

► *Contributi affini.*

Vol. I L'essere e le regioni dell'essere; Logica; Luoghi e scuole del sapere; Matematica.

Vol. II Platone; Platonismo; Plutarco; Scetticismo.

ROBERT W. SHARPLES

Aristotelismo

La storia della filosofia aristotelica dopo Aristotele si suddivide in due fasi, separate dalla pubblicazione, realizzata da Andronico nel I secolo a. C., delle opere di Aristotele che oggi possediamo.

In un primo tempo, gli associati di Aristotele al Liceo e i loro successori portarono avanti il lavoro della scuola. Quando nel 323, dopo essere venuto a conoscenza della morte di Alessandro, Aristotele lasciò Atene per l'Eubea, la direzione della scuola passò a Teofrasto di Ereso, collaboratore del maestro a partire dal suo soggiorno ad Asso, in Asia Minore (347-345 a. C.). Quando Teofrasto morì nel 288/287 o nel 287/286, gli succedette Stratone da Lampsaco, che diresse la scuola fino alla sua morte, avvenuta diciotto anni più tardi. Come ai tempi di Aristotele, la scuola si dedicò inizialmente a raccogliere e a interpretare informazioni riguardanti tutti i campi, così come a porre e a tentare di risolvere alcune difficoltà teoriche.

Le opere più conosciute di Teofrasto offrono due esempi molto diversi di questa attività di raccolta di informazioni. I *Caratteri* presentano una serie di schizzi di tipi umani più o meno imperfetti e hanno rappresentato la materia prima di varie interpretazioni: sono stati utilizzati per l'analisi della commedia, per la presentazione dei personaggi nei discorsi retorici, o per quello studio del carattere che gli Antichi chiamavano «etica», ma che oggi chiameremmo piuttosto «psicologia». Le *Ricerche sulle piante* e le *Spiegazioni delle piante* sono i più antichi testi botanici di tipo sistematico che possediamo; in queste opere Teofrasto mette in discussione alcuni aspetti del quadro teorico stabilito da Aristotele senza sottolineare esplicitamente il suo disaccordo: ciò che non è naturale, afferma, può col tempo diventare naturale; o anche: la collaborazione tra arte e natura che ha luogo nella coltivazione delle piante induce a domandarsi se la vera finalità della crescita di un albero sia la produzione di semi fertili o di frutti commestibili per l'uomo; infine, quando discute delle specie selvatiche e coltivate, Teofrasto tende a parlare in modo flessibile dei generi naturali, descrivendo il ritorno di

una varietà coltivata allo stato selvatico come un mutamento di genere (*genos*).

Il Liceo si dedicava anche alla raccolta delle opinioni degli scienziati precedenti: Eudemo compila una storia della matematica, Menone una storia della medicina e Teofrasto raccoglie le opinioni dei filosofi sul mondo naturale e sulle percezioni sensibili. Tuttavia, l'interesse di quest'ultimo per gli scrittori che l'avevano preceduto non è puramente storico; come aveva fatto lo stesso Aristotele, egli discute le loro opinioni per fondare in modo più preciso la sua, anche se non si può escludere che si sia interessato a questo o a quel fatto storico in quanto tale.

Si afferma spesso che Teofrasto, e ancor più Stratone, mutarono il corso della filosofia aristotelica, dando sempre più spazio all'empirismo e al materialismo. Questo giudizio non è falso, ma esagerato. La nostra conoscenza di gran parte dell'attività di Teofrasto, e dell'intera produzione di Stratone, dipende da notizie frammentarie fornite dagli autori successivi. Ma autori come il platonico Plutarco, o come Cicerone, che enfatizza le differenze tra i filosofi della medesima scuola nell'interesse del dibattito scettico della Nuova Accademia, non sono decisamente i migliori informatori per permetterci di decidere se Stratone fosse o no un buon aristotelico. Secondo Plutarco, Stratone non riconosceva l'esistenza di alcuno scopo nella natura; ma anche il senso che Aristotele attribuiva alla propria teleologia ha offerto il fianco a contestazioni.

Per dimostrare che una posizione di Teofrasto, o di Stratone, non si contrappone al pensiero aristotelico non basta provare che essa ha le sue radici in *questo o quel* passo di Aristotele; una divergenza non è necessariamente una contraddizione: può essere una scelta, una differenza di accento, un'omissione, e può anche essere involontaria e inconsapevole. Non furono soltanto Teofrasto e Stratone, o Plutarco e Cicerone, a porre l'accento su un determinato aspetto del pensiero aristotelico, ma anche i moderni interpreti di Aristotele; occorre dunque tener conto del punto di vista a partire dal quale un autore moderno giudica che cosa è aristotelico e che cosa non lo è. Chi pensa che la metafisica sia il problema filosofico per eccellenza, e che la teologia intesa come studio dei principi incorpori sia centrale per la metafisica, riterrà indubbiamente che Teofrasto e Statone, al pari degli altri Peripatetici venuti dopo di loro, abbiano trascurato quello che egli considera il principale apporto di Aristotele. Recentemente, in una breve ma magistrale presentazione di Aristotele, Jonathan Barnes ha dedicato due sole paginette – su ottantotto pagine – alla teologia aristotelica e alla teoria del Motore Immobile. San Tommaso d'Aquino ne sarebbe rimasto sorpreso; ma Teofra-

sto e Stratone avrebbero forse trovato l'Aristotele di Barnes più familiare di quello di san Tommaso.

Si è soliti considerare un semplice «frammento» l'opera conosciuta oggi come la *Metafisica* di Teofrasto; d'altra parte, sembra che si tratti in realtà di un'opera integrale, benché non pervenga ad alcuna conclusione e si accontenti di porre delle domande senza fornire risposta. Poiché essa si interroga sulla spiegazione teleologica dei fenomeni naturali e sulla teoria del Motore Immobile, si è tentati di dedurne che Teofrasto respingesse alcune dottrine fondamentali dell'aristotelismo, aprendo così la strada a Stratone. È stato tuttavia dimostrato che non tutti, ma alcuni degli esempi di teleologia nella natura apparentemente respinti da Teofrasto erano stati sconfessati anche da Aristotele, dunque si può pensare che la confutazione di Teofrasto non avesse di mira la teleologia aristotelica, ma una sua versione platonica più radicale. E se è vero che il trattato di Teofrasto non ha una conclusione definitiva, è altrettanto vero che esso contiene un messaggio positivo: l'universo è un sistema organizzato, anche se non bisogna aspettarsi di ritrovarvi a ogni livello lo stesso grado di eccellenza e di coerenza con il fine – un tema che ritornerà nei Peripatetici successivi.

Che invece Teofrasto abbia respinto il Motore Immobile di Aristotele sembra abbastanza probabile; ma nel corso della sua carriera, lo stesso Aristotele non fu sempre fedele a questa teoria, e, in ogni caso, sollevare obiezioni era un modo di procedere tipicamente aristotelico. I critici sono stati troppo pronti a dimenticare il carattere problematico ed esplorativo di buona parte dell'opera aristotelica giunta sino a noi, e a ritenere che i suoi successori abbiano abbandonato alcuni supposti elementi fondamentali della sua dottrina, anziché vedere in loro delle persone che continuarono le ricerche di Aristotele – o che vi parteciparono, dato che non vi è ragione di credere che la *Metafisica* di Teofrasto non sia stata scritta mentre Aristotele era ancora in vita. Anche quando è possibile stabilire agevolmente la posizione di Aristotele, non è sempre facile capire come i suoi successori vi si rapportassero. Certo, Teofrasto apre il suo trattato *Del fuoco* sollevando alcune questioni di carattere generale a proposito della teoria aristotelica degli elementi; ma solitamente lascia poi da parte i problemi generali per esaminare i fenomeni particolari. Riguardo a questi ultimi, alcune sue osservazioni sembrano rivelare presupposti non aristotelici; possiamo quindi supporre che egli abbia realmente sviluppato una propria teoria, e cercare altre testimonianze a conferma di questa tesi; ma possiamo anche pensare che Teofrasto combini un'adesione generale al quadro del pensiero aristotelico con una sua flessibilità e tendenza a speculare sui dettagli particolari.

Vi è anche un'altra ragione per cui la questione della fedeltà di Teofrasto e di Stratone ad Aristotele ha ricevuto tanta attenzione. Dopo Stratone, il Liceo declinò rapidamente, e insieme a esso decadde la filosofia peripatetica. Il successore di Stratone, Licone, che diresse la scuola per quarantaquattro anni a partire dal 270/269 o dal 269/268 a. C., è più noto per il suo talento di oratore, la sua eminente posizione sociale e il suo gusto per il lusso che per la sua competenza in campo scientifico o filosofico; quanto al suo erede, Aristone di Ceo, questi è noto soprattutto per i suoi studi biografici – è verosimilmente grazie a lui, infatti, che ci sono stati conservati i testamenti di Aristotele e di Teofrasto, e forse anche l'elenco delle opere di Aristotele che si trova in Diogene Laerzio. Nel II secolo, Critolao, che accompagnò l'accademico Carneade e lo stoico Diogene di Babilonia a Roma nel 155 a. C., fu uno dei pochissimi filosofi che cercarono di difendere attivamente contro gli Stoici alcune tesi aristoteliche: l'eternità del mondo, il quinto elemento (elemento celeste), l'inclusione dei beni esteriori fra gli elementi costitutivi della felicità. Chi ritiene che gli aspetti dell'aristotelismo a suo giudizio messi in questione, respinti o trascurati dagli immediati successori del maestro, siano proprio i più importanti, tende a vedere nel declino del Liceo la naturale conseguenza del mutamento di enfasi al quale si accennava. Altri, fautori in prima persona di un approccio empirico al mondo della natura, hanno ritenuto che Teofrasto e Stratone avessero fatto progredire la ricerca scientifica, mentre alcune posizioni di Aristotele l'avevano ostacolata; ma anche questa opinione sembra esagerare le differenze tra Aristotele e i suoi successori.

È certamente difficile fornire una spiegazione convincente del declino del Liceo. È vero che durante l'età ellenistica le scienze specializzate si svilupparono nell'ambito di altre istituzioni, specialmente la medicina nell'Alessandria dei Tolomei; ma ciò non spiega perché nel Liceo declinarono, senza svilupparsi altrove, anche la zoologia e la botanica, due scienze delle quali Aristotele e Teofrasto si erano appropriati. Per quanto riguarda la filosofia in senso stretto, la risposta è forse più facile. Il pensiero di Aristotele, infatti, poggia su strutture e presupposti ben definiti, ma, all'interno di questo quadro, si caratterizza per la sua volontà di lasciare aperti i problemi e di proporre soluzioni provvisorie. Inoltre, contrapponendosi su questo punto a Platone, Aristotele sottolineava espressamente la relativa indipendenza dei vari rami della ricerca filosofica. Per chi era attratto dai filosofi dogmatici che proponevano un sistema universale, dunque, il Liceo non aveva da offrire nulla di paragonabile all'epicureismo e allo stoicismo. Mentre a chi respingeva il dogmatismo, l'approccio elaborato da Aristotele nei suoi scritti «non pub-

blicati» – come la *Metafisica* – doveva sembrare un ripiego rispetto all'aggressivo scetticismo introdotto da Arcesilao nell'Accademia intorno alla metà del III secolo a. C.: in effetti, il modo di pensare di Aristotele, pur procedendo per domande e interrogativi, si iscriveva in un quadro generale dato per scontato, e riteneva apertamente che fosse possibile trovare delle risposte. I successori di Stratone, infine, sottolinearono quegli aspetti dell'attività della scuola – presenti peraltro fin dall'origine – che erano maggiormente legati alla cultura letteraria e retorica dell'epoca, e forse anche questo può averne ridotto l'attrattiva originale. Non vi è nulla di non aristotelico nel prestare attenzione alle opinioni e agli interessi delle persone comuni – un'occhiata all'*Etica Nicomachea* basta a convincersene – ma per lo stesso Aristotele questa era solo la base su cui costruire.

Parlare di come gli scritti «non pubblicati» di Aristotele potessero apparire ai lettori ellenistici presuppone che essi fossero realmente accessibili (uso le parole «pubblicati» e «non pubblicati» come equivalenti ai due termini abitualmente impiegati – «essoterici» ed «esoterici» – il secondo dei quali, in particolare, ha dei connotati ambigui). Il declino del Liceo è infatti ricondotto da Strabone (cap. XIII) e Plutarco (*Vita di Silla*) alla vicenda degli scritti di Aristotele e Teofrasto, che quest'ultimo avrebbe lasciato non a Stratone ma a Neleo di Skepsis (nella Troade); questi li avrebbe a sua volta passati ai suoi discendenti, i quali, non avendo alcun interesse per la filosofia, sembrerebbero aver nascosto i volumi in una cantina per sottrarli all'attenzione dei re di Pergamo, che volevano creare una biblioteca degna di rivaleggiare con quella di Alessandria e non avevano troppi scrupoli sui mezzi da usare per realizzare il loro progetto. Quindi le opere «non pubblicate» di Aristotele (che sono quelle da noi possedute, perché le opere «pubblicate» andarono in seguito perdute) sarebbero rimaste inaccessibili fino al momento in cui furono riscoperte nel I secolo a. C. e prima di allora gli stessi Peripatetici, privi di quei testi, non furono in grado di «filosofare in modo sistematico». I manoscritti furono ritrovati da Apellicone, un bibliofilo che li portò ad Atene e li pubblicò, ma in modo poco accurato; caduti in seguito nelle mani di Silla, il generale romano che saccheggiò Atene nell'86 a. C., furono portati a Roma e copiati dal grammatico Tirannione. A partire da queste copie, Andronico di Rodi curò una nuova edizione che gettò le basi del riordinamento degli scritti di Aristotele ancora oggi accettato; quell'edizione includeva anche un certo numero di opere di Teofrasto.

La rinascita dell'aristotelismo data senza alcun dubbio da Andronico, e coincide con un cambiamento: mentre i primi successori di Ari-

stotele avevano cercato di continuarne l'opera, gli scrittori successivi essenzialmente la studiano e la commentano, tanto che per Strabone era impossibile essere un filosofo peripatetico senza avere accesso ai testi di Aristotele. Ma, a dire il vero, l'aristotelismo non è l'unica corrente che finisce per concentrarsi sullo studio dei testi canonici: si tratta piuttosto di una caratteristica generale dell'età imperiale. È invece molto meno sicuro che le opere di Aristotele siano state sempre così inaccessibili come sembra raccontarci questa storia. È poco verosimile infatti che certi testi, anche se «non pubblicati», esistessero in un solo esemplare: ai tempi di Teofrasto esistevano molti esemplari della *Fisica* di Aristotele, che sappiamo presentavano alcune differenze, e Stratone riferisce di aver lasciato a Licone tutti i libri, «eccetto i miei manoscritti» [Dio-gene Laerzio, 5.62, ed. it. p. 227]. Hans B. Gottschalk ha suggerito che forse quelli ereditati da Neleo non lasciarono mai Atene, e immagina che Apellicone poté rubarli e inventare poi tutta la storia per nascondere il furto. Se le opere di Aristotele furono poco lette nell'età ellenistica, non fu forse perché erano inaccessibili, ma perché non suscitavano grande interesse, per quanto strano ciò possa sembrare ad alcuni interpreti moderni. Le dottrine aristoteliche venivano ancora discusse e citate, ma non è lo studio delle opere dello Stagirita a caratterizzare l'epoca ellenistica, bensì la compilazione e l'uso di compendi come quelli dai quali Cicerone trasse gli elementi essenziali della sua conoscenza di Aristotele e nei quali Ario Didimo e Diogene Laerzio trovarono il materiale per le loro esposizioni.

L'edizione curata da Andronico, del resto, non pose fine alla produzione di questi compendi. Nicola di Damasco, autore di scritti storici ed etnografici alla corte di Erode il Grande, compose un riassunto della filosofia di Aristotele (compresi gli scritti biologici), che ci è stato conservato in una sintesi in siriano e in altri frammenti. Nicola mise insieme materiali relativi ad argomenti correlati che si trovavano sparsi nei vari testi editi da Andronico. E utilizzò anche la *Metafisica* di Teofrasto, che Andronico non conosceva, più dell'altro materiale dello stesso autore e di Peripatetici di epoca più tarda. Il suo trattato sulle piante, che faceva parte forse del medesimo compendio, fu tradotto dal siriano in arabo nel XII secolo, e infine dal latino in greco. Nel corso della vicenda, esso fu attribuito allo stesso Aristotele; ed è questo il testo – ridiventato greco – che reca il titolo *Sulle piante* nelle moderne edizioni di Aristotele, benché la sua inautenticità sia stata riconosciuta fin dal Rinascimento.

Ario Didimo, amico dell'imperatore Augusto, storico e «filosofo di corte», redasse compendi di dottrine di varie scuole filosofiche. Per

quanto riguarda l'aristotelismo, si sono conservati la parte concernente l'etica, citata estesamente da Stobeo, e alcuni frammenti della parte relativa alla fisica. Ario utilizza talvolta i testi di Aristotele, ma la terminologia e l'enfasi che pone su alcuni argomenti riflettono le preoccupazioni dell'età ellenistica; ciò è evidente soprattutto nell'esposizione dell'etica, che rivela la cura con cui Ario sottolinea le somiglianze fra la morale dei Peripatetici e quella degli Stoici.

Anche altri studiosi si dedicavano alla redazione di commenti ai testi di Aristotele, ormai tornati di moda. I primi sono andati perduti, a parte qualche citazione sparsa, perché vennero sostituiti da altri commenti, spesso di ispirazione neoplatonica. Andronico e il suo discepolo Boeto commentarono le *Categorie* e altri lavori; e altrettanto fece Alessandro di Egea, maestro di Nerone. Il più antico commento giunto sino a noi è quello di Aspasio (prima metà del II sec. d. C.) all'*Etica Nicomachea*. Ma il primo autore del quale si è conservato un considerevole numero di commenti è Alessandro d'Afrodisia, descritto come «il commentatore» dai suoi successori; anche la sua opera, tuttavia, non ci è pervenuta per intero, perché alcuni dei suoi commenti furono sostituiti da altri più tardivi. Via via che aumentava l'interesse per le opere di Aristotele «non pubblicate», contenute nell'edizione curata da Andronico, ci si disinteressava delle opere «pubblicate»; l'Aristotele di Cicerone, che non conosceva i testi pubblicati da Andronico o non se ne preoccupava, era ancora l'Aristotele delle opere «pubblicate»; ma Cicerone fu, a quanto sembra, l'ultimo autore importante del quale si possa dirlo.

È possibile che il Liceo abbia cessato di esistere come istituzione nel momento in cui Silla saccheggiò Atene. Ma la città continuava ad attirare filosofi di tutte le scuole. Nel 176 d. C. Marco Aurelio vi istituì alcuni posti di insegnamento per i professori delle quattro principali scuole filosofiche (platonismo, aristotelismo, stoicismo ed epicureismo), e potrebbe essere a una nomina ad Atene che Alessandro d'Afrodisia allude nella dedica del suo trattato *Sul destino*, scritto fra il 198 e il 209. Marco Aurelio non fece che confermare una situazione già esistente: ad Atene i filosofi delle varie scuole insegnavano e si impegnavano in vive polemiche fin dall'inizio del II secolo d. C.

Gli scritti di Alessandro d'Afrodisia non mostrano ancora la necessità di adeguarsi a un contesto di insegnamento sistematico, come appare nei più tardi commenti neoplatonici. Essi sono discorsivi e lasciano aperte più soluzioni, presentando interpretazioni alternative senza indicare sempre la preferenza dell'autore. Possediamo anche alcune raccolte di brevi discussioni attribuite ad Alessandro, e ne esistevano altre

che non ci sono state conservate. Alcune hanno la forma di problemi relativi alla dottrina aristotelica o all'interpretazione di questo o di quel testo, e sono seguiti da un certo numero di soluzioni; altre sono esposizioni di alcuni passi particolari di Aristotele, o riassunti di testi o dottrine, che sembrano derivare da un contesto di insegnamento. Per decidere se e quali siano stati scritti da Alessandro in persona è necessario esaminarli a uno a uno: è poco verosimile che siano tutti autentici. Poiché molti di questi testi sono relativi a temi trattati nei commenti di Alessandro o nelle sue monografie, è naturale supporre che essi provengano quantomeno dalla sua scuola. Tuttavia, è stata di recente avanzata l'ipotesi che alcuni potrebbero essere di epoca molto più tarda, pur occupandosi ancora di problemi essenzialmente aristotelici. Sorge così un problema: quello della *seconda* scomparsa dell'aristotelismo nell'Antichità, o meglio il suo assorbimento nel neoplatonismo.

Conosciamo i nomi dei maestri di Alessandro d'Afrodisia e siamo persino in grado di identificare alcune loro dottrine e la reazione che queste suscitavano in lui, ma non conosciamo il nome di nessuno dei suoi discepoli. Con una sola eccezione, tutti gli antichi commentatori di Aristotele successivi ad Alessandro dei quali conosciamo le opere furono neoplatonici. I Platonici tendevano da tempo a incorporare idee aristoteliche nella loro esposizione delle dottrine di Platone; alcuni, e in particolare Attico nel II secolo d. C., si ribellarono contro questa tendenza, ma furono una minoranza. Plotino stesso faceva leggere nella sua scuola le opere di Aristotele e, fra gli altri, i commenti di Alessandro d'Afrodisia. In seguito, con la formalizzazione del *curriculum* filosofico neoplatonico, una selezione di opere di Aristotele venne stabilita come propedeutica alla lettura di Platone. Si dava la preferenza agli scritti di logica e di fisica e al trattato *Dell'anima*, e ciò spiega perché sia stato conservato il commento di Aspasio all'*Etica*, mentre, prima del XII secolo, non esiste alcun commento ai *Piccoli trattati naturali* o agli scritti di zoologia, né alla *Retica*.

Temistio rappresenta l'unica eccezione al predominio neoplatonico successivo ad Alessandro d'Afrodisia: nel IV secolo della nostra era egli combinò una retorica «epidittica» (di apparato) con la produzione di parafrasi esplicative delle opere di Aristotele. Ma l'aristotelismo di Temistio non si inserisce in una tradizione chiara: non siamo in grado di identificare né i suoi immediati antecedenti, né i suoi successori. Si trovano talvolta riferimenti a questo o a quel «peripatetico» isolato, ma niente lascia pensare all'esistenza continuativa di una tradizione aristotelica in quanto tale.

Prima di esaminare le ragioni di questo secondo declino dell'aristote-

lismo, prenderemo in considerazione, seguendo l'ordine canonico delle opere di Aristotele, l'evoluzione di ogni ramo della filosofia aristotelica nei cinque secoli che separano Aristotele da Alessandro d'Afrodisia.

1. *La logica.*

Teofrasto ed Eudemo continuarono e svilupparono lo studio della logica formale istituita da Aristotele negli *Analitici primi*. Notevole è il loro contributo nel campo della logica modale, ossia la logica della necessità e della possibilità. Secondo Aristotele, il «possibile» escludeva non solo l'impossibile, ma anche il necessario; ciò è intuitivo (non è naturale affermare che $2 + 2 = 4$ è «possibile»), ma sopprime il parallelismo che ci si aspetta di trovare fra le asserzioni di possibilità e le asserzioni di fatto. Secondo questo tipo di possibilità, infatti, la proposizione «è possibile che tutti i B siano A» implica «è possibile che nessun B sia A»; invece, la proposizione «è possibile che nessun B sia A» non implica affatto «è possibile che nessun A sia B» (perché può darsi che tutti i B abbiano la possibilità sia di essere A, sia di non essere A, ma che esistano altri A che non possono in alcun modo essere B). Inoltre, mentre sembra abbastanza naturale supporre che una conclusione non possa essere più forte della più debole delle premesse da cui viene dedotta (è il principio dell'«anello più debole della catena», o, come dicono i logici medievali, *sequitur conclusio partem deteriore*), per Aristotele la questione dipende dalla premessa da cui si parte: ai suoi occhi, «necessariamente tutti i B sono A» e «tutti i C sono B» producono la conclusione valida «necessariamente tutti i C sono B», mentre «tutti i B sono A» e «necessariamente tutti i C sono B» producono soltanto la conclusione «tutti i C sono A», e non «necessariamente tutti i C sono A».

Su questi due problemi Teofrasto ed Eudemo, che vengono regolarmente citati insieme, adottano il punto di vista opposto a quello di Aristotele, e in entrambi i casi il risultato consiste in una semplificazione e un riassetto della logica modale: le affermazioni di possibilità si comportano come affermazioni di fatto, e la modalità della conclusione di tutti i sillogismi è determinata da una semplice regola. Se Aristotele fu influenzato da considerazioni esterne alla logica (per esempio, che essere di fatto membro di un gruppo implica che si possiedano necessariamente le proprietà che tutti i membri del gruppo possiedono necessariamente), i cambiamenti introdotti da Teofrasto e da Eudemo rappresentano forse un'evoluzione da una logica concepita nella prospettiva delle sue applicazioni al mondo reale, a una logica come sistema pura-

mente formale. Ma una cosa è rendersene conto *a posteriori*, un'altra affermare che Teofrasto ed Eudemo abbiano visto il cambiamento in questi termini.

Teofrasto sviluppò anche lo studio di alcune forme di argomentazione che Aristotele aveva evidenziato ma non discusso pienamente. È probabile che egli abbia esaminato soprattutto le forme di ragionamento a partire da premesse condizionate, congiuntive e disgiuntive, che avrebbero costituito il fondamento della logica stoica e della logica proposizionale moderna. Ma altrettanto probabilmente Teofrasto non comprese l'importanza delle proprie scoperte, e non si rese conto che in realtà la logica proposizionale era più fondamentale della logica dei termini aristotelica.

Inferiore è invece il contributo apportato allo sviluppo della logica dagli autori aristotelici successivi a Teofrasto ed Eudemo. Le innovazioni vennero da autori esterni alla scuola, come Galeno (anche se non è vero, come si credeva una volta, che egli abbia scoperto la quarta figura del sillogismo «aristotelico»). Alessandro d'Afrodisia scrisse un vasto commento agli *Analitici primi* e una monografia, oggi perduta, sui *Sillogismi con premesse miste* (cioè quei sillogismi le cui premesse dipendono da modalità diverse); com'era naturale aspettarsi, su quest'ultimo punto egli adotta – non senza discernimento e senza aggiungerci idee sue – la posizione di Aristotele contro quella di Teofrasto e di Eudemo.

2. *Fisica e metafisica: destino e provvidenza.*

Aristotele definiva il tempo come l'aspetto numerato del movimento (*Fisica*, 219 b 5), indicato nel modo più chiaro dal movimento della sfera celeste, pur non identificandosi con essa. Teofrasto ed Eudemo adottano la posizione di Aristotele, mentre Stratone la respinge, perché, sostiene, il movimento e il tempo sono continui, mentre il numero è fatto di unità discrete; egli quindi definisce il tempo come quantità, o misura, sia del movimento sia del riposo, facendolo esistere così indipendentemente dal movimento. Su questo punto Stratone viene seguito da Boeto (Simplicio, *Commento alle Categorie*, 434.2 sgg.), mentre Alessandro d'Afrodisia respinge esplicitamente questa teoria, che attribuisce a Galeno; in modo molto più chiaro di Aristotele, egli definisce il tempo come il numero del movimento della sfera celeste più esterna. Aristotele aveva ritenuto inoltre che non vi potesse essere tempo senza un'anima che eseguisse la numerazione (*Fisica*, 223 a 21 sgg.); Alessandro invece sostiene che il tempo è, per sua natura, un'unità, e che solo

nel nostro pensiero esso viene suddiviso dall'istante presente. Ai suoi occhi dunque il tempo in se stesso potrebbe esistere al di fuori di ogni numerazione; ed egli sembra identificare il tempo così concepito col movimento continuo *numerabile* della sfera celeste più esterna. Tipicamente, Alessandro dichiara di esporre semplicemente la posizione «aristotelica» e si sforza di difenderla, introducendovi allo stesso tempo un nuovo sviluppo e uno spostamento di accento che sono soltanto suoi.

Teofrasto non mise in discussione la visione del tempo di Aristotele, ma inanellò una serie intera di difficoltà implicate dalla sua definizione del luogo come limite interno immobile di ciò che circonda una cosa. Impossibile dire, tuttavia, se queste difficoltà l'abbiano condotto a respingere tale e quale la teoria del maestro. Dopo aver esposto a grandi linee la concezione del luogo proposta dal suo predecessore neoplatonico Damascio, infatti, Simplicio osserva incidentalmente che Teofrasto sembra averla anticipata, dal momento che interpretava il luogo come la posizione propria di una parte in un intero complesso. Non è chiaro però se Teofrasto avesse già esteso quel concetto, come farà Damascio, ai luoghi delle cose dell'universo considerato come un tutto. Quanto a Stratone, egli respinse la teoria aristotelica del luogo definendolo invece come l'intervallo o estensione delimitato dalla superficie più esterna di ciò che è contenuto, o come la superficie più interna di ciò che lo contiene, il che equivale a dire che il luogo di una cosa non è – come in Aristotele – ciò che la contiene, ma è lo spazio che essa occupa.

Per Aristotele, le cose sublunari sono composte dai quattro elementi (terra, aria, fuoco e acqua) che si trasformano l'uno nell'altro, mentre le sfere celesti sono costituite da un quinto elemento, l'etere, che ha il potere di muoversi, ma non conosce altro tipo di cambiamento. Si è detto come Teofrasto respingesse il quinto elemento e affermasse che il fuoco, a differenza degli altri elementi, esige un substrato. È vero che, all'inizio del suo trattato *Sul fuoco*, Teofrasto osserva che il fuoco terrestre esige di essere continuamente alimentato, il che potrebbe essere in contraddizione col suo statuto di elemento primo; e si domanda se il Sole, se non fosse fuoco, non potrebbe essere per lo meno caldo. Tali idee avrebbero potuto condurre a una concezione del mondo radicalmente diversa da quella aristotelica; ma non è affatto sicuro che fu così per Teofrasto. La discussione che apre il trattato *Sul fuoco*, infatti, non giunge a una conclusione e, come si è detto, Teofrasto si sposta su questioni più specifiche non senza aver fatto osservare che la necessità di essere alimentato non è propria soltanto del fuoco, ma si estende a tutti gli elementi sublunari. Quanto al quinto elemento, Filopono suggerisce che

Teofrasto lo conservò. Stratone invece lo respinse incontestabilmente, sostenendo che i cieli sono fatti di fuoco; anche gli Stoici lo rifiutarono, attribuendo un ruolo maggiore al fuoco e più tardi, con Crisippo, al *pneuma* come supporti del principio attivo dell'universo.

È stato anche suggerito che Teofrasto avesse enfatizzato il ruolo del calore, soprattutto del Sole, come causa del mutamento fisico, e che avesse modificato la teoria aristotelica delle esalazioni secche e umide riducendo le prime a un semplice riflesso del calore solare. Ma sia nella *Meteorologia*, sia nel trattato *Sul fuoco*, Teofrasto non sembra discostarsi da Aristotele tanto quanto tale ipotesi farebbe supporre. Ancora una volta, si tratta della questione della coerenza di Aristotele. Teofrasto, infatti, sostenendo da un lato che il fuoco era attivo e gli altri elementi passivi, e distinguendo, d'altro lato, fra il calore generatore del sole e il fuoco terrestre, non faceva che sviluppare temi già presenti negli scritti di fisiologia e biologia di Aristotele, che tuttavia non apparivano nella sua teoria fisica generale.

Teofrasto negava l'esistenza del Motore Immobile, ma sosteneva, con Aristotele, che il cielo avesse un'anima (come, più tardi, ritennero anche Alessandro d'Afrodisia e il suo maestro Ermino). Egli pensava inoltre che il mondo fosse eterno, in polemica, su questo punto, con lo stoico Zenone (se si deve prestar fede a un'opera giovanile di Filone di Alessandria).

Aristotele affermava anche che la materia è infinitamente divisibile e che il vuoto non esiste. Gli studiosi hanno attirato in particolare l'attenzione su alcuni contesti nei quali Teofrasto, spiegando i processi fisici, fa uso del concetto di «passaggi», o «pori». Non c'è contraddizione, però, fra questa idea e la teoria fisica di Aristotele, a meno di supporre che i pori contenessero del vuoto; è più probabile, in realtà, che per Teofrasto essi contenessero una materia più fine di quella circostante. Stratone – ma non Teofrasto, a quanto sembra – era pronto ad ammettere la temporanea esistenza di luoghi assolutamente vuoti all'interno dei corpi materiali. E per spiegare i venti, Teofrasto sembra aver fatto effettivo ricorso al principio secondo il quale «la natura ha orrore del vuoto». Ma tutto ciò è ancora ben lontano dalla concezione degli Atomisti, secondo i quali particelle discrete di materia si spostano in uno spazio altrimenti vuoto. Una tendenza a introdurre concezioni materialistiche può semmai essere ravvisata nell'introduzione da parte di Teofrasto di effluvi materiali nella spiegazione degli odori, che Aristotele aveva interpretato come modificazioni del mezzo di propagazione.

Su argomenti di fisica di questo tipo, i Peripatetici dell'età imperiale, preoccupati com'erano di spiegare i testi di Aristotele, ritornarono

ortodossamente alle sue posizioni. Ma riguardo ad altri aspetti dell'organizzazione del mondo naturale, i Peripatetici più tardi si videro costretti a sviluppare posizioni «aristoteliche» su temi ai quali Aristotele aveva dedicato poca o nessuna attenzione diretta. Gli Stoici in particolare avevano collocato il destino e la provvidenza divina al centro del dibattito filosofico. Aristotele non aveva avuto molto da dire sul primo argomento; quanto al secondo, la teoria esposta nella *Metafisica* del Motore Immobile, che contempla se stesso e produce il movimento in quanto oggetto di desiderio senza esserne esso stesso influenzato, sembra costituire una negazione radicale della provvidenza (anche se nelle opere pubblicate la sua posizione era forse meno netta, a giudicare da quel che ne resta).

La natura dell'intervento divino nell'universo è al centro del trattato *Sul cosmo*, che fu attribuito ad Aristotele ma che molto verosimilmente è un'opera più tarda, sicuramente di epoca romana. Qui, Dio è paragonato al re dei Persiani, che regnava delegando la propria autorità: allo stesso modo, l'influenza divina è presente nel mondo, ma Dio è lontano, come conviene alla sua dignità. Altri interpreti, tuttavia, intesero la metafora in modo più negativo, e la visione comunemente attribuita ad Aristotele dalle fonti sia pagane sia cristiane – tra cui Ario Didimo e Diogene Laerzio – è che il cielo è oggetto della divina provvidenza, ma non il mondo sublunare. Il platonico Attico attaccò Aristotele violentemente per aver sostenuto questa teoria (e anche per aver negato l'immortalità dell'anima): le teorie di Aristotele non erano diverse da quella di Epicuro, sosteneva, il quale però aveva avuto almeno il coraggio delle sue opinioni, rifiutando nel modo più assoluto ogni provvidenza, mentre Aristotele la lasciava sussistere solo in un contesto nel quale non poteva arrecarci alcun vantaggio.

Probabilmente in risposta ad Attico, Alessandro di Afrodisia elaborò una teoria «aristotelica» alternativa, che si trova in parte nel suo trattato *Sulla provvidenza*, sopravvissuto in due traduzioni arabe, e in parte in alcuni brevi testi che gli sono attribuiti. La provvidenza ha sede nel cielo, dice Alessandro, e dal cielo esercita la sua azione sulla regione sublunare che, in quanto soggetta alla generazione e alla corruzione, è l'unica parte dell'universo che ne abbia veramente bisogno. Essa, tuttavia, interviene nel mondo sublunare al solo scopo di preservare l'eternità delle specie naturali: contrariamente a quanto affermavano a quel tempo alcuni filosofi, soprattutto platonici, essa non si interessa dunque della vita degli individui. Questa soluzione consentiva ad Alessandro di dar conto delle sventure in cui possono incorrere gli individui evitando però di mescolare la divinità a cose indegne di lei – un rimprove-

ro questo che continuamente rivolge agli Stoici. E in realtà, Alessandro si riappropria qui di materiale autenticamente aristotelico per presentarlo in una nuova luce. Nel penultimo capitolo del suo trattato *Della generazione e corruzione*, infatti, Aristotele sostiene che i movimenti celesti, e in particolare i movimenti stagionali del Sole, preservano la continuità della generazione nel mondo sublunare, e conseguentemente quella delle specie naturali: tanto che dall'eternità delle specie naturali Critolao trasse argomenti per dimostrare l'eternità del mondo (fr 13 W). Prima che fosse conosciuto il testo in lingua araba del trattato *Sulla provvidenza*, Paul Moraux rimproverò alla teoria di Alessandro di essere «meccanicistica». Di fatto, il testo arabo mostra chiaramente che Alessandro intendeva affermare che la divinità è cosciente degli effetti benefici che produce nel mondo sublunare, anche se non sappiamo come egli potesse conciliare questa posizione con il libro XII della *Metafisica*.

Anche a proposito del destino Alessandro adatta temi che erano stati già di Aristotele. Secondo quest'ultimo, ciò che è naturale si verifica il più delle volte, ma non sempre; e Alessandro, nel trattato *Sul destino*, sostiene che il destino degli individui si identifica con la loro natura, o – citando Eraclito – con il loro «carattere», che di solito, ma non sempre, determina ciò che accade loro. Alessandro non era forse il primo a formulare questa opinione; in ogni caso, uno dei testi che gli sono attribuiti cerca di ritrovare una simile concezione del destino nei due passi in cui Aristotele usa l'espressione «segnato dal destino», nonché in Teofrasto e in un certo Polizelo, altrimenti sconosciuto.

Alessandro, tuttavia, rifiuta nel modo più assoluto il concetto stoico di un destino che determina inesorabilmente ogni cosa. L'unità dell'universo, afferma, è conservata non dalla concatenazione delle cause e degli effetti, ma dal movimento regolare del cielo; nell'universo, come in una casa, le piccole variazioni in questioni di dettaglio non disturbano l'ordine del tutto (*Sul destino*, cap. 14). È evidente la somiglianza con la teoria della provvidenza, ed è chiaro anche il ritorno dell'idea peripatetica, già incontrata nella *Metafisica* di Teofrasto e nel trattato *Sul cosmo*, di un universo concepito come una gerarchia dalla quale non ci si deve attendere che a ogni livello regni lo stesso grado di ordine, di bontà e di perfezione. Si può essere tentati di vedere, nell'allontanamento di Alessandro dal dio del trattato *Sul cosmo* e nei suoi attacchi agli Stoici per aver coinvolto dio fin nei minimi particolari nel governo del mondo, il riflesso dell'evoluzione politica che ebbe luogo in un periodo nel quale la città-stato greca viene sostituita da sovrani terreni sempre più lontani dai loro sudditi: i monarchi ellenistici e successivamente gli imperatori romani. Ma il fatto che questa immagine ge-

rarchica fosse già presente nel libro XII (cap. 10) della *Metafisica* di Aristotele ci invita indubbiamente alla prudenza.

Teofrasto e Stratone dedicarono scarsa attenzione a questioni di metafisica generale come lo statuto degli universali. Con la rinascita dell'aristotelismo, però, e la collocazione delle *Categorie* in testa all'intera serie delle opere di Aristotele, esso divenne un problema centrale. Anche in questo caso Alessandro d'Afrodisia è il filosofo di cui conosciamo meglio il pensiero, nonostante le sue teorie fossero state anticipate da Boeto, e una parte delle nostre notizie provenga da alcuni brevi testi che forse non sono tutti autentici. Le definizioni, riportano questi testi, sono di forma specifica o generica, e non includono nessuna delle peculiarità degli individui, come per esempio il naso camuso di Socrate, perché queste sono particolarità dovute alla materia. Le definizioni tuttavia non sono universali in se stesse: la natura dell'essere umano resterebbe identica anche se esistesse un solo essere umano. Socrate esiste perché esiste l'«essere umano», e non viceversa; ma l'«essere umano» non esisterebbe se non esistesse *alcun* essere umano individuale. Sembra ragionevole supporre che tutti gli esseri umani abbiano la medesima natura o forma, che è la forma della specie umana, ma la mia forma e la vostra sono le stesse soltanto come «specie» o «forma» (la parola è la stessa in greco), non numericamente; o, per dirla altrimenti, parlare della «medesima forma» non significa che esista una forma unica, numericamente individuale, che voi e io abbiamo in comune. La prima espressione suggerisce una dottrina delle forme individuali (non, beninteso, nel senso che la forma di ogni persona includerà delle peculiarità individuali, ma solo nel senso che la vostra forma e la mia sono due esemplari del tipo «forma dell'essere umano»); la seconda espressione suggerisce l'idea che una forma sia un genere di cose al quale non si applicano le questioni di identità o di differenza numeriche. Se lo stesso Aristotele abbia creduto all'esistenza di «forme individuali» e, in caso affermativo, in quale senso, è uno dei principali interrogativi che oggi si pongono.

Nell'Antichità, ma anche ai giorni nostri, si è rimproverato ad Alessandro d'Afrodisia di sostenere una posizione nominalista, e quindi non aristotelica. Alcune di queste critiche nascono da un punto di vista platonico, e sono quindi sospette allorché si tratta di giudicare che cosa sia aristotelico e che cosa non lo sia. Per Aristotele come per Alessandro, gli universali esistono come costruzioni mentali *post rem*; ma è importante che queste costruzioni mentali non siano arbitrarie, e riflettano la realtà fondamentale delle forme specifiche. Queste ultime sono certamente il prodotto della capacità di astrazione del nostro intelletto, ma ciò non si-

gnifica che noi siamo liberi di decidere quali caratteristiche astrarre. Al contrario, per riprendere l'esempio di cui sopra, ciò che importa a proposito di ogni essere umano è che egli o ella sia un *essere umano*, mentre i vari aspetti accidentali dovuti alla materia sono d'importanza secondaria. Ciò spiega perché sia possibile trovare in alcuni testi attribuiti ad Alessandro l'idea che l'universale sia precedente a ogni individuo *particolare*; è benché potremmo chiederci se sia legittimo utilizzare delle idee espresse in un settore della filosofia di Alessandro per risolvere un problema posto da un altro settore, è interessante osservare che l'enfasi posta nella sua teoria della provvidenza sulla conservazione delle specie ben si accorda con l'enfasi qui posta sulla realtà della forma specifica.

Alessandro è stato accusato di essere poco aristotelico anche per aver ridotto il ruolo della forma rispetto a quello della materia. Ma la controversia riguarda essenzialmente la questione dell'anima, alla quale ci volgiamo ora.

3. *L'anima.*

Aristotele aveva definito l'anima come la forma dell'essere vivente. Ai suoi occhi dunque essa non era un'entità separabile e immateriale (come voleva Platone), né un particolare ingrediente materiale della creatura intera (come sosterrà, ad esempio, Epicuro). Tuttavia, sempre secondo Aristotele, l'anima non è semplicemente un prodotto dell'organizzazione delle parti del corpo, e quindi non è riducibile a esse: il corpo è spiegato dall'anima e, in generale, i composti di materia e forma debbono essere spiegati dalla forma. Il corpo dell'uomo e della donna in particolare ha infatti una determinata struttura per consentire all'essere umano di funzionare nel suo modo specifico.

Se il corpo è spiegato dall'anima, e non viceversa, ciò non significa che una certa organizzazione delle parti del corpo non sia una condizione necessaria per l'esistenza di un certo tipo di anima. Nel caso dell'anima percettiva, è evidente quali organi del corpo siano legati a una particolare facoltà: l'occhio alla vista, l'orecchio all'udito. Meno facile è collegare l'anima al corpo in generale, comprendere in che modo essi interagiscono fra loro e se una parte del corpo svolge una funzione particolarmente vitale. Aristotele pensava che il mezzo fisico mediante il quale l'anima agisce fosse un «soffio connaturato [*pneuma*]», e che l'organo essenzialmente vitale fosse il cuore, il primo a svilupparsi nell'embrione. Tra tutte le facoltà dell'anima, solo l'intelletto non gli sembra legato ad alcun organo particolare: nel famoso capitolo 3.5 del suo

scritto *Dell'anima*, Aristotele introdusse una distinzione fra l'intelletto «che produce tutte le cose» e l'intelletto «che diventa tutte le cose», e a quanto sembra presentò il primo come imperituro in un modo diverso dal secondo. Nel dibattito sull'anima che si svolse in seno alla scuola aristotelica erano questi i temi che si trattava di chiarire, e i vari tentativi compiuti in tal senso furono influenzati, seppure in misura e maniera diverse, dagli atteggiamenti dei contemporanei e dalle posizioni delle altre scuole filosofiche. Sarà più utile considerare in primo luogo la natura dell'anima nella sua interezza e i suoi rapporti col corpo, e in secondo luogo, separatamente, la questione dell'intelletto.

Alcune testimonianze riferiscono che, tra i discepoli immediati di Aristotele, Dicearco riteneva che l'anima fosse un'«armonia», o una mescolanza, dei quattro elementi all'interno del corpo, una visione che, secondo coloro che la riferiscono, equivaleva a negare completamente l'esistenza dell'anima. Anche di Aristosseno si dice che vedesse nell'anima solo un'armonia o un «accordo» del corpo.

Aristotele e Teofrasto avevano utilizzato il *pneuma* per spiegare alcuni processi corporei, e conseguentemente per Stratone le attività dell'anima derivavano dal diffondersi del *pneuma* in tutto il corpo a partire dalla «parte direttiva», situata non nel petto (come facevano Epicuro e gli Stoici), ma nella testa, e più precisamente nello spazio fra le sopracciglia. Tertulliano illustra la teoria di Stratone con il paragone dell'aria che passa attraverso i fori di un flauto; gli Stoici invece ricorrono all'esempio dei tentacoli di un polipo. Stratone era influenzato dalle scoperte mediche e anatomiche del suo tempo, e afferma così che ogni sensazione è avvertita nella parte «direttiva» dell'anima, non nelle estremità del corpo, e che ogni sensazione implica pensiero. A questo proposito alcuni hanno voluto contrapporre Stratone e Aristotele, sottolineando che per il primo ogni pensiero deriva, in ultima analisi, dalla sensazione; ma bisognerebbe essere sicuri che Aristotele vedesse nell'intuizione un modo di cognizione indipendente dalla sensazione, e questo è nel migliore dei casi discutibile.

Aristone di Ceo, successore di Licone, sembra aver insistito, contro gli Stoici, sulla distinzione fra anima razionale e anima irrazionale, ma probabilmente all'interno di un contesto relativo all'etica piuttosto che alla teoria dell'anima. Per Critolao, l'anima sarebbe fatta di etere, il quinto elemento. Cicerone afferma che Aristotele stesso identificava anima ed etere, ma questo potrebbe dipendere da un equivoco, indotto dalla diffusione delle teorie materialistiche dell'anima sviluppatesi nelle altre scuole.

Secondo Andronico, l'anima era una forza derivante dalla commi-

stione degli elementi corporei; in questo era forse seguito da Aristotele di Mitilene, maestro di Alessandro d'Afrodizia, e sicuramente dallo stesso Alessandro nel trattato *Dell'anima*. Come si diceva, si è rimproverato ad Alessandro di interpretare Aristotele in senso materialistico, facendo sì dell'anima una forma, ma considerando questa come secondaria alla materia. Effettivamente, la sua trattazione dell'anima al culmine di un'analisi condotta prima sui semplici elementi fisici e poi su strutture via via più complesse suggerisce che egli vedesse la forma in generale, e l'anima in particolare, come il prodotto dell'organizzazione della materia. Ma non vi è nulla di non aristotelico nell'affermazione che una certa organizzazione del corpo è una *condizione necessaria* per l'esistenza dell'anima. E può darsi che Alessandro abbia voluto difendere una posizione autenticamente aristotelica contro alcune interpretazioni più materialistiche. La teoria di Alessandro esclude sicuramente ogni immortalità dell'anima individuale; ma ciò vale anche per quella di Aristotele, eccettuate forse le oscure osservazioni contenute in *Dell'anima* 3.5 sull'Intelletto Agente. Alessandro paragonò l'anima in quanto principio di movimento alla «natura» dei corpi semplici, come la pesantezza è la «natura» della Terra. Facendo ricorso a questa nozione di «natura» senz'altro aristotelica (cfr. *Fisica*, 192 b 21), Alessandro spiegava l'applicazione ai corpi semplici dell'affermazione di Aristotele (*Fisica*, 254 b 24) secondo la quale tutto quanto si muove è mosso da qualche cosa, tesi che il commentatore difese contro Galeno in un trattato pervenutoci solo in lingua araba. È possibile scorgere qui un antecedente della teoria dell'impulso, utilizzata poi da Filopono per spiegare il moto obbligato dei proiettili (sul quale Alessandro si attiene all'opinione aristotelica ortodossa, secondo la quale tale moto è dovuto alla trasmissione del movimento nell'aria che si trova dietro il proiettile) e così trasmessa alla scienza medievale.

4. *L'intelletto.*

La discussione sulla teoria aristotelica dell'intelletto ha inizio con Teofrasto. Essa solleva un problema spinoso: l'intelletto – che non può avere una natura propria, perché deve poter accogliere tutte le forme intelligibili – come potrà compiere il lavoro di astrazione mediante il quale separerà le forme dalla materia? Più tardi, nel suo scritto *Dell'anima*, Alessandro tenterà una spiegazione affermando che, al momento della nascita, il nostro intelletto non è simile tanto a una tavoletta di cera non scritta, quanto alla non-scrittura della tavoletta; e Senarco, un peripa-

tetico dell'età di Augusto, avanzerà l'idea, seriamente o come *reductio ad absurdum*, che occorre identificare l'intelletto potenziale con la materia primordiale. Era del resto naturale supporre che le osservazioni di Aristotele nel *Dell'anima* 3.5 su un intelletto attivo che «produce tutte le cose», contrapposto a un intelletto passivo che «diventa tutte le cose», suggerissero una qualche soluzione del problema.

Inoltre, nel trattato *Della generazione degli animali* Aristotele afferma, senza spiegarlo chiaramente, che l'intelletto – unico tra tutte le facoltà dell'anima – entra nel seme maschile «dall'esterno». Più tardi fu stabilito un rapporto tra questo testo e l'Intelletto Agente del *Dell'anima*. Secondo il trattato *Dell'intelletto* attribuito ad Alessandro, uno dei suoi predecessori (forse il suo maestro Aristotele di Mitilene) confutò l'obiezione secondo la quale un simile intelletto non potrebbe «provvenire dall'esterno» in quanto, essendo immateriale, non può cambiare luogo. Prima di rispondere all'obiezione, l'autore del trattato spiega il ruolo dell'Intelletto Agente: a suo giudizio esso non è un elemento dell'anima di ogni individuo preso separatamente, ma l'intelligibile supremo, il Motore Immobile che agisce sui nostri intelletti in modo da svilupparne le potenzialità facendoci pensare a lui. L'obiezione del movimento viene poi confutata così: l'Intelletto Agente è presente ovunque nel mondo, ma produce intelligenza solo in quelle parti della materia che sono adeguate, cioè negli esseri umani e in qualunque altra intelligenza superiore possa esistere. A questo l'autore contrappone a sua volta obiezioni simili a quelle che Alessandro rivolgeva al panteismo stoico: l'intervento del divino nel mondo sublunare non è compatibile con la sua suprema dignità. Ciononostante egli mantiene sostanzialmente questa spiegazione dell'azione dell'Intelletto Agente sugli intelletti umani: proprio perché noi prendiamo coscienza di lui egli diventa per noi il paradigma dell'intelligibile.

La difficoltà con questa tesi è che essa suggerisce che dio sia la prima cosa che noi pensiamo realmente, mentre sarebbe più verosimile collocare il pensiero di dio al vertice della nostra intelligenza. E nel *Dell'anima* di Alessandro, che è certamente autentico, troviamo due altre spiegazioni del ruolo dell'Intelletto Agente: poiché esso è l'intelligibile supremo, è necessario che sia la causa dell'intelligibilità delle altre cose; ed esso le rende intelligibili perché, come Motore Immobile, le fa anzitutto esistere. Tuttavia, nessuno di questi due ragionamenti spiega come l'Intelletto Agente ci faccia avere l'intelligenza; essi forniscono semplicemente una base ingegnosa per affermare che è così. Qui come altrove, e com'è naturale in un commentatore, Alessandro si limita a risolvere il problema immediato. Ma si sarebbe potuta addurre come spiega-

zione l'idea che l'intelletto divino contiene fin dall'inizio in se stesso i pensieri che via via apprendiamo; questa fu essenzialmente la posizione di Plotino, e se è probabile che Plotino debba qualcosa alla teoria di Alessandro sull'intelletto, non abbiamo alcuna indicazione che Alessandro abbia effettivamente compiuto questo passaggio.

È possibile sostenere che il *Dell'anima* di Alessandro sia stato scritto per apportare dei miglioramenti al *Dell'intelletto*? Identificando l'Intelletto Agente con dio, e non con una parte dell'anima individuale, le due esposizioni concordano nel negare l'immortalità dell'anima individuale. Poiché per Alessandro, come per Aristotele, dal punto di vista della forma il pensiero è identico ai suoi oggetti, e poiché il Motore Immobile è pura forma senza materia, la nostra mente in un certo senso diventa il Motore Immobile mentre lo pensa, e così può ottenere una sorta di immortalità temporanea. Ma questo è tutto. Non è chiaro se una simile affermazione debba essere letta in termini mistici, o se essa sia semplicemente il frutto dell'indiscutibile ingegnosità con cui Alessandro cerca di spiegare la dottrina aristotelica. Inoltre, anche come semplice esgesi di Aristotele essa è contestabile: più avanti, Tommaso d'Aquino sosterrà contro Alessandro e contro Averroè (che adotta l'interpretazione dell'Intelletto Agente proposta da Alessandro, ma se ne distingue affermando che l'intelletto passivo, o potenziale, è anch'esso unico, e identico in tutti gli individui) che Aristotele *aveva* inteso l'Intelletto Agente come un elemento personale proprio dell'anima di ciascun individuo, e che credeva quindi nell'immortalità personale. L'interpretazione dell'intelletto proposta da Alessandro sarà così al centro del dibattito sull'immortalità nell'Italia del Rinascimento.

5. *Etica, politica e retorica.*

Nel periodo qui esaminato, l'etica peripatetica si caratterizza per una netta contrapposizione agli estremismi paradossali dello stoicismo. Una certa passione retorica per l'antitesi vi ebbe una qualche parte: Cicerone afferma che Teofrasto aveva indebolito la virtù sostenendo che i beni esterni, soggetti alla fortuna, sono necessari alla felicità. Ma in realtà la posizione di Teofrasto non è così lontana da alcuni aspetti del pensiero aristotelico: dopo tutto, Aristotele aveva detto che è assurdo chiamare felice un uomo sotto tortura (*Etica Nicomachea*, 1153 b 19).

Anche Critolao affermava che la felicità viene «completata» dall'unione di tre classi di beni: i beni dell'anima, i beni del corpo e i beni esterni. Ma egli sosteneva ugualmente che, se ponessimo sul piatto di una bi-

lancia la virtù e sull'altro i beni del corpo e i beni esterni, la bilancia penderebbe fortemente dalla parte del primo piatto. L'esposizione della dottrina di Aristotele in Diogene Laerzio (5.30) si accorda con Critolao nel considerare i beni corporali e i beni esterni come *parti* della virtù. Da parte sua, Ario Didimo, cercando di conciliare l'etica aristotelica con quella stoica, respinge esplicitamente la visione di Critolao e afferma che i beni corporali e i beni esterni sono *utilizzati* dall'attività virtuosa.

La contrapposizione all'estremismo etico degli Stoici contribuì a promuovere la rinascita di interesse per l'aristotelismo durante l'età imperiale. Ciò emerge in modo particolare dal trattamento del *pathos*, o «emozione», che Aristotele aveva considerato fondamentale per l'etica. Con questo termine gli Stoici si limitavano a designare le reazioni emotive che vanno al di là della retta ragione, e ritenevano quindi che tutti i *pathē* fossero ugualmente dannosi (benché riconoscessero una classe di «emozioni buone», le *eupatheiai*, come, per esempio, la vigilanza contrapposta alla paura). Tipicamente, i Peripatetici raccomandarono non l'assenza di passioni, l'*apatheia*, ma la moderazione nelle passioni, la *metriopatheia*: come aveva insegnato lo stesso Aristotele, è un difetto non mostrarsi in collera quando la collera è naturale (*Etica Nicomachea*, 2.7).

Secondo Ario Didimo, Aristotele pensava che il *pathos* non fosse un moto eccessivo dell'anima, ma un moto irrazionale suscettibile di eccessi. Andronico condivise con gli Stoici l'idea che ogni *pathos* implichi la supposizione che una cosa sia buona o cattiva, e Boeto sostenne che il *pathos* è un moto che possiede una certa grandezza. Aspasio respinse entrambe le opinioni, approfondendo il solco che divideva la posizione dei Peripatetici da quella degli Stoici. Il ruolo di Aspasio nello sviluppo dell'etica aristotelica come argomento di studio è al centro di un recente dibattito. Il suo commento all'*Etica Nicomachea* include i «libri comuni», che sono trasmessi come parte sia dell'*Etica Nicomachea*, sia dell'*Etica Eudemia*. È stato dimostrato che fu proprio ai tempi di Aspasio che si cominciò a studiare e a citare regolarmente l'*Etica Nicomachea* anziché l'*Etica Eudemia* (per esempio, nei *Problemi di etica* attribuiti ad Alessandro). Difficilmente il significato di questo cambiamento può essere sopravvalutato, data l'immensa influenza esercitata dallo studio dell'*Etica Nicomachea* sulla riflessione morale fino a tutto il xx secolo (insieme alla *Repubblica* di Platone, essi erano i due scritti di filosofia antica fondamentali nel *curriculum* filosofico di Oxford).

Gli Stoici fondavano la loro etica sull'«appropriazione», o riconoscimento (*oikeiōsis*) delle creature viventi di se stesse. Ai loro occhi l'impulso più fondamentale era l'autoconservazione, che si sviluppa in due modi negli esseri umani a mano a mano che crescono: l'individuo arri-

va a riconoscere dapprima che la virtù e la ragione si identificano col suo vero interesse personale, e poi che gli altri gli sono simili. Si è tentato di far risalire questa dottrina stoica al Peripato postaristotelico. Di fatto essa è attribuita allo stesso Aristotele da Ario Didimo, da Boeto e da Senarco, benché ciò potesse essere semplicemente il riflesso di un'influenza stoica e, per lo meno nel caso di Ario, della volontà di assimilare l'una all'altra la filosofia aristotelica e quella stoica. Anche l'«affinità» (*oikeiotes*) fra tutti gli esseri umani e gli animali di cui parlava Teofrasto è cosa diversa dal processo di «appropriazione» descritto dagli Stoici. Alcuni autori moderni hanno tuttavia sostenuto che, se nel quinto libro di *De finibus malorum et bonorum* Cicerone presenta per sommi capi le opinioni di Antioco d'Ascalona, una buona parte di esso, e in particolare l'esposizione dello sviluppo morale dell'uomo come «appropriazione» (5.24-70), deriva da Teofrasto.

Quanto alla politica, nel suo *Tripolitico* Dicearco definisce la teoria della costituzione mista – la combinazione di monarchia, aristocrazia e democrazia – come superiore a ognuno dei tre ordinamenti. Il concetto era già presente, con riferimento a Sparta, in Platone (*Leggi*, 712 D) e in Aristotele (*Politica*, 1265 b 33); sarà poi applicato a Roma da Polibio (6.11.11) e da Cicerone (*Repubblica*, 1.69-70, 2.65), e comparirà anche in Ario Didimo. Teofrasto riprese l'indagine di Aristotele sulla retorica elaborando, a partire dai suoi materiali, una dottrina delle quattro virtù dello stile (correttezza, chiarezza, appropriatezza e ornamento) che divenne la norma per gli scrittori successivi; egli trattò anche dell'enunciazione retorica, che invece Aristotele aveva trascurato. Successivamente, tuttavia, la retorica si costituì come disciplina autonoma, e venne studiata indipendentemente dalla filosofia peripatetica.

6. Conclusioni.

La storia dell'aristotelismo come tradizione a se stante nel mondo antico si ferma ad Alessandro d'Afrodizia e a Temistio. Abbiamo già indicato una delle ragioni del suo primo declino nell'età ellenistica: la mancanza di un chiaro programma da contrapporre da un lato alle attrattive delle filosofie dogmatiche stoiche ed epicuree, e dall'altro a quelle dello scetticismo dei Pirroniani e dell'Accademia. Il secondo declino avvenne probabilmente per ragioni opposte: nella forma che aveva assunto in età imperiale, l'aristotelismo era troppo strettamente legato alla spiegazione dei testi, e non presentava né gli ideali né le attrattive del rinato platonismo dogmatico. Indubbiamente si sarebbe potuto ricava-

re qualcosa di meglio dai testi di Aristotele: la discussione di Alessandro sull'Intelletto per esempio avrebbe potuto aprire una strada nuova. Ma lo sviluppo delle sue idee avrebbe condotto a una posizione non dissimile da quella dei Neoplatonici. E questo potrebbe suggerire un'altra ragione del declino della tradizione peripatetica.

Alcuni spiegano Alessandro nei termini di una tensione fra naturalismo e misticismo; è stato addirittura suggerito che l'intera storia della tradizione peripatetica antica possa essere letta come il difficile oscillare tra un materialismo non sufficientemente distinto da quello stoico e una credenza in alcuni principî immateriali non troppo diversa da quella del platonismo: la scuola aristotelica sarebbe decaduta per la mancanza di una posizione sufficientemente definita rispetto a quella delle altre scuole.

Ma la fine della tradizione puramente peripatetica non fu la fine dell'aristotelismo; esso rimase vivo in due modi. Le dottrine di Aristotele continuarono a essere studiate dai Neoplatonici in riferimento al mondo sensibile, opposto al mondo superiore, quello intelligibile; quanto a quest'ultimo, l'influenza delle teorie e dei temi aristotelici trasmessi dalla scuola peripatetica si fece ancora sentire. La collocazione delle Forme platoniche nell'Intelletto divino, per esempio, potrebbe essere ricondotta a Senocrate, terzo successore di Platone alla guida dell'Accademia: ma il modo con cui la teoria dell'intelletto venne sviluppata dai Medioplatonici e da Plotino deve non poco alla dottrina aristotelica dell'Intelletto Attivo e alla concezione di dio come pensiero immateriale che pensa se stesso. I commentatori neoplatonici non adottarono tutti lo stesso approccio alle opere di Aristotele – Filopono, in particolare, respinse prontamente alcune delle sue posizioni – ma anche una reazione critica è rivelatrice di una qualche influenza.

Forse lo stesso Aristotele avrebbe accolto con favore questo tipo di reazione. La seconda eredità lasciata dall'aristotelismo al pensiero successivo consiste infatti in un approccio alla filosofia per risoluzione di problemi che si traduce strutturalmente nel porre delle domande e nel tentare di rispondervi – come si scorge nelle *Questioni* attribuite ad Alessandro e nel genere medievale delle risposte alle obiezioni – ma anche, più in generale, in un atteggiamento mentale e in un metodo. Si tratta di un approccio eminentemente aristotelico, perché era lo stesso Aristotele a dire (*Metafisica*, 995 a 28) che è molto utile, in ogni ricerca, «formulare bene le difficoltà». Non sapremo mai fino a che punto egli considerasse come definitive le sue soluzioni, né quale giudizio avrebbe espresso sulle vie lungo le quali i suoi successori continuarono il processo che aveva iniziato.

Desidero qui riconoscere il mio notevole debito nei confronti degli scritti di Paul Moraux e di Hans Gottschalk.

Il presente saggio è una versione rimaneggiata del mio contributo al secondo volume della *Routledge History of Philosophy*, diretta da David Furley. Ringrazio le edizioni Routledge per avermi autorizzato a utilizzarlo qui.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

DIOGENE LAERZIO, *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1983.

Testi e altre traduzioni:

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. L. Donini, Roma-Bari 1996.

ID., *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Milano 1999.

ID., *Opere minori*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum II*, 1-2, Berlin 1883-1909.

ID., *Sul destino*, a cura di A. Magris, Firenze 1995.

ARISTOCLE DI MESSENE, *Testimonies and Fragments*, a cura di M. L. Chiesara, Oxford 2001.

COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA, *Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG)*, Berlin 1883-1909.

FORTENBAUGH, W. W. e altri (a cura di), *Theophrastus of Eresus*, Leiden 1985-92.

ID. (a cura di), *Commentaries*, Leiden 1995 sgg.

SORABJI, R. (a cura di), *Aristotelian Commentators*, London 1987 sgg.

TEOFRASTO, *Caratteri*, a cura di M. Vilardo, Milano 1989.

ID., *De causis plantarum*, a cura di B. Einarson e G. K. K. Link, 3 voll., Cambridge Mass. 1976 e 1990.

ID., *Fragments*, in *Theophrastus of Eresus*, a cura di W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples (greco e latino) e D. Gutas (arabo), 2 voll., Leiden 1992.

ID., *Histoire des plantes*, a cura di S. Amigues, 4 voll., Paris 1988.

ID., *La metafisica*, a cura di S. Romani, Milano 1994.

ID., *Metaphysics*, a cura di W. D. Ross e F. H. Fobes, Oxford 1929.

ID., *Métaphysique*, a cura di A. Laks e G. Most, Paris 1993.

ID., *Sulle piante*, in G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, Brescia 1964.

WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, Basel 1967-78, 2^a ed.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

ANNAS, J.

1993 *The Morality of Happiness*, New York, pp. 279-87 e 415-25.

BARNES, J.

1982 *Aristotle*, Oxford (trad. it. *Aristotele*, Torino 2002).

GOTTSCALK, H. B.

- 1987 *Aristotelian Philosophy in the Roman World*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 36.2, pp. 1079-1174.

HAHM, D. E.

- 1990 *The Ethical Doxography of Arius Didymus*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., II, 36.4, pp. 2935-3055.

LYNCH, J. P.

- 1972 *Aristotle's School*, Berkeley.

MORAUX, P.

- 1973-91 *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 3 voll., Berlin ((trad. it. dei primi due voll., *L'aristotelismo presso i Greci*, 3 voll., Milano 2000).

REGENBOGEN, O.

- 1940 «Teofrasto», in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft*, Suppl., VII, coll. 1354-1562.

REPICI, L.

- 1988 *La natura e l'anima: saggi su Stratone di Lampsaco*, Torino.

SHARPLES, R. W.

- 1987 *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and innovation*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., II, 36.2, pp. 1176-1243.

SORABJI, R.

- 1990 *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, London.

WEHRLI, F.

- 1983 *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, in F. Ueberweg e F. Helmut, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. III, Bâle, pp. 459-599.

Aggiornamenti e integrazioni:

BALTHUSSEN, H.

- 2000 *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Leiden.

BLUMENTHAL, H. J.

- 1996 (a cura di), *Aristotle and Neoplatonism in late Antiquity: Interpretations of the De anima*, Ithaca N.Y.

BONELLI, M.

- 2001 *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli.

D'ANCONA, C. e CELLUPRICA, V.

- 2001 (a cura di), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*, Roma.

D'ANCONA, C. e SERRA, G.

- 1999 (a cura di), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Padova.

DONINI, P. L.

- 1974 *Tre studi sull'aristotelismo del II sec. d. C.*, Torino.

- 1982 *Le scuole, l'anima, l'impero*, Torino.

- 1987 *Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro d'Afrodisia*, Berlin.

FALCON, A.

2001 *Il De caelo di Aristotle e la sua fortuna nel mondo antico*, Roma-Napoli.

FAZZO, S.

2002 *Aporia e sistema: la materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa.

GIGANTE, M.

1999 *Kepos e Peripatos: contributo alla storia dell'aristotelismo antico*, Napoli.

GOULET-CAZÉ M.-O.

2000 (a cura di), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris.

GUIDO, F.

1966 *Stratone di Lampsaco: vita e dottrina*, Roma.

KENNY, A.

2000 *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford.

LUNA, C.

2001 *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden.

MORESCHINI, C.

1995 (a cura di), *Esegesi, paradigmi e compilazione in età tardo antica*, Napoli.

MOVIA, G.

1968 *Anima e intelletto: ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova.1974 *Alessandro di Afrodisia tra naturalismo e misticismo*, Padova.2003 *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, Milano.

REALE, G.

1964 *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, Brescia.

SHARPLES, R. W.

2001 (a cura di), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Aldershot.

SORABJI, R.

1997 *Aristotle and after*, London.► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; Luoghi e scuole del sapere.

Vol. II Aristotele; Plotino.

Cinismo

Il cinismo fu un movimento filosofico contestatario che, nato nella Grecia del iv secolo a. C. intorno a Diogene di Sinope, detto «il cane», si protrasse fino al v secolo d. C., visto che l'ultimo filosofo cinico conosciuto, Sallustio, fu in qualche modo legato alla cerchia del neoplatonico Proclo. Praticando una contestazione radicale dei valori tradizionali in tutti i campi – politico, morale, religioso, letterario e filosofico –, il cinismo propone una «via breve» per accedere alla felicità consistente in un'ascesi fisica con finalità morali. In un'epoca in cui la parola era strumento di potere, il cinismo preferisce alle sottigliezze del discorso la forza degli atti e della testimonianza, e, seguendo a questo riguardo la via aperta da Socrate, privilegia l'esperienza esistenziale del saggio.

Lo studio di questo movimento si scontra con lo stato della documentazione. Nulla, o quasi, è sopravvissuto dell'antica letteratura cinica. Conosciamo questi filosofi soprattutto in virtù di una serie di aneddoti e di detti (trasmessi dalla tradizione greca, ma anche dalla gnomologia araba), il cui valore storico non può essere verificato. Certo, alcune *Lettere* ciniche sono giunte fino a noi, ma purtroppo sono pseudoepigrafe. Dipendiamo, inoltre, da fonti che non sono esenti da parzialità, ascrivibili non solo ad alcuni avversari del cinismo, come gli Epicurei o certi Padri della Chiesa, ma anche a personaggi come Epitteto o Giuliano, che concepivano un cinismo idealizzato alla luce delle loro convinzioni personali. D'altra parte, anche quando non vi è ragione di supporre un atteggiamento di parzialità, è difficile stabilire in quale misura sia possibile fondarsi, per la conoscenza di Diogene, su fonti di epoca tarda, come i cinque discorsi molto importanti (4, 6, 8, 9, e 10) nei quali Dione Crisostomo mette in scena il filosofo. Infine, a causa della natura di questo movimento, i testi di contenuto dottrinale sono rarissimi, e il fenomeno è aggravato dal fatto che la nostra fonte principale, il libro VI di Diogene Laerzio, e in particolare i paragrafi dossografici 70-73 e 103-105, subirono l'influenza di un punto di vista stoico che deformò sicuramente alcuni aspetti teorici del cinismo.

È necessario, tuttavia, cercare di ritrovare, dietro gli aneddoti, gli apoftegmi e gli slogan, non un sistema – perché nulla sarebbe più contrario allo spirito del cinismo – ma per lo meno un filo conduttore, un'ispirazione filosofica omogenea che si esprima in modo coerente.

1. *Un rapido esame storico.*

Non si può parlare del cinismo senza interrogarsi anzitutto sul senso di questa denominazione. Già nell'Antichità ne venivano proposte due spiegazioni, fondate su due etimologie diverse. La prima, che nasce certamente da un bisogno di assimilazione all'Accademia, alla Stoa e al Liceo, legava il movimento a un luogo ben conosciuto dagli Ateniesi dell'epoca, il ginnasio di Cinosarge, dove sorgeva un tempio consacrato a Eracle e dove insegnava Antistene, discepolo di Socrate. Questo ginnasio era riservato ai *nothoi*, cioè a coloro che erano di padre ateniese e di madre straniera, ai figli illegittimi o agli schiavi affrancati. L'etimologia della parola «Cinosarge» è incerta: «le carni del cane», «cane bianco» o «cane veloce»? I fautori di questa spiegazione della parola «cinismo» sostenevano che Antistene era stato il fondatore del movimento. La seconda spiegazione è frutto di un atteggiamento di scherno che assimilava i cinici a dei cani (*kunēs*) non solo per la franchezza e la semplicità del loro comportamento, ma anche per l'impudicizia e l'impudenza del loro modo di vivere, che li spingeva a dichiarare «indifferenti» alcuni atti che la morale comune considerava indegni: masturbarsi o fare l'amore davanti a tutti, mangiare sulla pubblica piazza, dormire negli orci o agli angoli delle strade. L'appellativo di «cani» conveniva perfettamente ai nostri filosofi, che intendevano «abbaiare» a voce alta e forte, ed essi lo avrebbero non solo adottato, ma addirittura rivendicato.

Il cinismo non fu mai una scuola. Dovremo dunque parlare di cinismo o di cinici? Questo movimento filosofico in effetti si collocava volontariamente al di fuori del quadro tradizionale della vita delle scuole: non vi fu mai un luogo di insegnamento fisso, né una successione di scolari, non vi erano corsi né conferenze, ma solo «latrati» perturbatori scagliati per le strade, nei crocicchi, alle porte dei templi, all'ingresso dello stadio in occasione dei giochi da alcune forti personalità che sapevano conferire un peso al proprio messaggio con la testimonianza dei loro atti e del loro modo di vivere.

Chi fu il fondatore del movimento? Forse Antistene (ca. 445 - dopo il 366), che dopo essere stato allievo del retore Gorgia divenne uno dei

più conosciuti discepoli di Socrate e fu soprannominato *haplokuōn* (forse «cane franco» in allusione alla franchezza cinica, o «cane dal mantello semplice» a causa del *tribōn*, o «cane naturale» per i costumi che si attenevano alle esigenze della natura e non tenevano conto delle convenzioni sociali)? Oppure Diogene di Sinope (412/404-324/321), l'uomo della botte che, oziando nel ginnasio del Cranéion a Corinto, chiedeva placidamente a uno sbalordito Alessandro di scostarsi per lasciar-gli godere i raggi del sole, e che in pieno giorno cercava l'uomo con una lanterna? La tradizione antica propende per Antistene, ma le fonti su cui si basa sono tardive (Epitteto, Dione Crisostomo, Eliano, Diogene Laerzio, Stobeo e la *Suda*), e i moderni sospettano, forse con ragione, degli Stoici, i quali, alla ricerca di una filiazione socratica, avrebbero costruito una linea Socrate-Antistene-Diogene-Cratete-Zenone che gli autori delle *Successioni* si sarebbero affrettati ad adottare perché particolarmente idonea a facilitare il loro compito. In realtà, i dati cronologici e numismatici non sono univoci, e non è possibile stabilire con certezza se Diogene, esule da Sinope, abbia potuto frequentare Antistene ad Atene. Qualunque sia stato il ruolo svolto da Antistene (uno certamente lo ebbe, se non altro per l'influenza decisiva che i suoi scritti dovettero esercitare sui primi «cani»), è fuor di dubbio che fu Diogene a lanciare il cinismo come movimento e a determinarne i principali orientamenti.

Come poté una simile filosofia nascere nell'Atene del IV secolo e svilupparsi nell'età ellenistica? La società in cui Diogene viveva conosceva tutte le raffinatezze del lusso, come attestano i numerosi aneddoti che presentano il filosofo nell'atto di fustigare il comportamento e l'avidità dei suoi contemporanei; essa aveva dunque bisogno di censori severi. Ma non si deve vedere in Diogene un individuo misero e sprovveduto, spinto dalle sue origini sociali a disprezzare i frutti della civiltà. Figlio di un banchiere e nato a Sinope, una città greca del Ponto Eusino attivissima sul piano commerciale e molto evoluta grazie ai suoi numerosi contatti con l'esterno, egli vi compì solidi studi, a quanto sembra dalle opere che produsse, i cui titoli ci sono stati conservati da Diogene Laerzio.

Quella del IV secolo era anche una società ricca di contrasti: ai margini di una civiltà brillante e sensibile al lusso, stava progressivamente crescendo un mondo di diseredati, di cui facevano parte cittadini poveri, schiavi, esuli, vittime dei pirati... In un simile contesto, l'individuo aveva buoni motivi per essere in preda alla paura: costretto ad affrontare con i propri mezzi la Fortuna, *Tychē*, unica divinità operante in quel mondo perturbato, egli si sentiva sperduto, condannato all'individuali-

smo e alla ricerca personale della felicità. È facile dunque immaginare l'influenza che potevano avere le vociferazioni del «cane», prive di ogni compiacenza ma estremamente tonificanti, su individui costretti quotidianamente a condurre un'esistenza precaria. Come le altre filosofie ellenistiche, ma con straordinaria energia, il cinismo si pose dunque l'obiettivo di assicurare la felicità dell'individuo.

È necessario distinguere due grandi periodi nella storia del movimento: il cinismo antico del IV e III secolo a. C., e il cinismo imperiale che va dal I al V secolo d. C. Il primo periodo è dominato dalle eccezionali figure di Diogene e del suo discepolo Cratete. Il primo era intransigente e, per molti aspetti, eroico, avendo scelto di provocare scandalo col suo modo di fare e col suo linguaggio caustico; il secondo era altrettanto convinto, ma forse più umano nei modi, più vicino agli altri. Diogene, il «cane celeste», era ammirato e temuto; Cratete, il «caro gobbo», era ammirato e amato. Di Diogene si sa che lasciò Sinope e prese la strada dell'esilio per un'oscura storia di monete false di cui non conosceremo mai il reale svolgimento, e neppure se essa abbia avuto luogo davvero; sappiamo invece che si recò ad Atene, dove forse frequentò Antistene; catturato poi dai pirati durante un viaggio per mare, fu venduto come schiavo a un certo Seniade di Corinto che ne fece il precettore dei suoi figli. In occasione del suo incontro con Filippo di Macedonia e successivamente con suo figlio Alessandro, Diogene ebbe modo di dar prova della sua assoluta franchezza. E le numerose versioni che circolano sulla sua morte attestano il suo desiderio di conformarsi il più possibile alle regole dettate dalla natura. Fra i suoi discepoli, Cratete di Tebe, nato da una ricca famiglia, seppe disfarsi di tutti i suoi beni per dedicarsi al cinismo e condurre, con la moglie Ipparchia di Maronea, una vera vita da cane fino al punto di congiungersi in pubblico. Anche Cratete ebbe dei discepoli, come Metrocle di Maronea, fratello di Ipparchia, Monimo di Siracusa, che inizialmente era lo schiavo di un banchiere, e il celebre Menippo di Gadara, schiavo egli stesso, che esercitò un'importante influenza letteraria su scrittori come Varrone, Seneca, Petronio, Apuleio e Luciano.

Nel secolo successivo, si mossero nella sfera d'influenza cinica due personaggi atipici, ma certamente dotati di forte personalità. Si tratta di Bione di Boristene (ca. 335 a. C. - 245 a. C.) e di Cercida di Megalopoli (ca. 290 a. C. - dopo il 217 a. C.): il primo era figlio di un mercante di cibi sotto sale affrancato e di una cortigiana, e si formò filosoficamente in modo del tutto eclettico passando successivamente dall'Accademia ai Cinici, ai Cirenaici e ai Peripatetici; il secondo, amico di Arato di Sicione, fu un uomo di stato, un generale, un legislatore e un poeta.

Accanto a questi importanti personaggi, è possibile menzionare, grazie a Stobeo, il nome di un modesto insegnante di filosofia, vissuto ad Atene e a Megara, che si rivolgeva un circolo di giovani: Telete. Ai nostri occhi egli ha il grande merito di averci trasmesso nelle sue *Diatribes*, che rappresentano la più antica testimonianza da noi posseduta sulla diatriba cinico-stoica, i detti di molti filosofi cinici, come Diogene, Cratete, Metrocle e soprattutto Bione, il suo modello preferito.

Nei due secoli successivi, il cinismo sembra aver conosciuto una certa eclissi. In Grecia è possibile citare soltanto il poeta Meleagro di Gadara (ca. 135-50 a. C.) e le *Lettere pseudoepigrafe* dei Cinici, una parte delle quali risale a quell'epoca; a Roma non vi fu che il senatore Marco Favonio, amico di Catone Uticense, il cui comportamento e i cui discorsi erano conformi allo stile cinico. In compenso, a partire dal I secolo d. C., cioè in un momento durante il quale Roma conosce una grande prosperità economica, che favorisce lo sviluppo della ricchezza e del lusso, si assiste a una così straordinaria rinascita del cinismo che in questa città, ma anche ad Alessandria, Costantinopoli e Atene la filosofia di Diogene diventa la filosofia popolare per eccellenza. Se ne distaccano indubbiamente alcune personalità eccezionali: Demetrio di Corinto, amico di Seneca e di Peto Trasea, che fu bandito da Roma per volontà di Nerone e poi di Vespasiano ma rimase fedele alla via breve dell'ascesi; o Demone di Cipro, il cui cinismo moderato piacque al suo biografo ed estimatore Luciano. Tutt'altro fu invece il tono adottato da questo scrittore nei confronti di Peregrino Proteo, un personaggio che aderiva contemporaneamente al cinismo e al cristianesimo, sul conto del quale Luciano riferisce – con insinuazioni grossolanamente calunniose – molti aneddoti piccanti e poco edificanti, della cui veridicità abbiamo diritto di dubitare sulla scorta della testimonianza diversissima e contraddittoria di Aulo Gellio. Nel II secolo fa la sua comparsa un uomo dalle opinioni molto audaci, che più tardi l'imperatore Giuliano avrebbe criticato severamente: Enomao di Gadara. Egli scrisse un'opera che conosciamo sotto due titoli, *Contro gli oracoli* e *I ciarlatani smascherati*, nella quale lancia attacchi di inusitata violenza contro gli dèi, definiti ingiusti, contro gli indovini, bollati come ignoranti e ciarlatani, e soprattutto contro gli oracoli, dei quali si compiace di sottolineare il carattere fraudolento.

Peregrino non fu il solo esempio di cinico cristiano. Conosciamo anche, nel IV secolo, Massimo Erone di Alessandria, inizialmente amico di Gregorio Nazianzeno ma divenuto poi il suo peggior nemico allorché una notte si fece nominare di nascosto vescovo di Costantinopoli, ruolo cui Gregorio ambiva; Massimo praticava la frugalità e la franchezza cinica, portava il *tribōn* (il grezzo mantello tipico del bizzarro modo di

vestire dei Cinici) e si considerava cittadino del mondo. Infine, nel secolo successivo, spicca la figura di Sallustio, il quale, stando a quanto riferisce Damascio, dopo gli studi di diritto frequentò le scuole di retorica di Alessandria e si consacrò al cinismo, praticando un'ascesi rigida e austera e riuscendo ad allontanare dalla filosofia un certo Atenodoro, membro della cerchia di Proclo, prima di scontrarsi con quest'ultimo.

Ma il cinismo dell'età imperiale non si riduce a queste eminenti figure. Esso fu prima di tutto una filosofia popolare, che reclutava i suoi adepti negli ambienti più disagiati delle grandi metropoli, fra i cittadini poveri e gli schiavi. Fu anche una filosofia praticata collettivamente, al di fuori di ogni quadro scolastico: accanto a coloro che, come Enomao, erano letterati, si incontrano gruppi di Cinici che circolano per le strade di Roma o di Alessandria mendicando ai crocicchi e mescolandosi alla ressa nelle piazze formicolanti di gente, nei porti e in prossimità degli stadi. Questi medicanti scagliavano le loro rimostranze davanti a un pubblico indefinito che cambiava ogni giorno. In base al principio che l'abito fa il filosofo, non dovevano mancare neppure i ciarlatani, ed è contro di loro che si appuntano le critiche di Epitteto, di Luciano o di Giuliano. Nel suo complesso, tuttavia, il cinismo imperiale rimase fedele alla tradizione dei «cani», nella misura in cui restò fedele alla pratica dell'ascesi. I Cinici sono stati spesso paragonati ai membri delle sette cristiane più rigoriste, come gli Ecratiti e gli Apotactiti, ed è indubbiamente facile scoprire dei punti di incontro fra i due movimenti: stessa apologia della povertà, stessa critica dei falsi valori, universalità del messaggio e, sebbene le finalità fossero diverse, identica aspirazione al superamento di sé; tuttavia, se è vero che un Peregrino o un Massimo Erone furono cristiani, è vero anche che un Cinico, Crescenzo, fu all'origine del martirio di Giustino nel 165, e che alcuni Padri della Chiesa come sant'Agostino e Sidonio Apollinare non nascondevano di essere urtati dall'impudenza dei Cinici e dal loro rifiuto dei valori morali più correnti.

Il cinismo non scomparve con la fine dell'Impero romano; suscitò grande interesse, e rinacque talvolta nell'età moderna e in quella contemporanea. Così, il lettore dei *Saggi* di Montaigne incontra spesso Diogene fra una pagina e l'altra, un Diogene che Montaigne aveva imparato a conoscere nelle *Vite e opinioni dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio. Ma fu durante XVIII secolo, nell'atmosfera dei Lumi, che il cinismo conobbe il più vivace ritorno d'attualità. In Germania, un filosofo dell'*Aufklärung*, Christoph Wieland, pubblicò nel 1770 un'opera intitolata *Sokrates mai-nomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* che ebbe grande successo. In Francia, Rousseau, contro la sua volontà, venne definito un

«Diogene» da molti suoi contemporanei, con rispetto da Kant e da Wieland e in modo sarcastico e maligno da Voltaire, che lo chiamava così per prenderlo ancora una volta in giro: Rousseau diventa sotto la sua penna «la scimmia di Diogene» o un «piccolo Diogene mancato», colui che «nasconde l'anima di uno scellerato sotto il mantello di Diogene» e addirittura un «Diogene senza lanterna», offesa suprema in un tempo che aspirava ai Lumi. Da parte sua, d'Alembert riteneva che ogni epoca, e in modo particolare la sua, avesse bisogno di un Diogene, ma è certamente il Diderot del *Nipote di Rameau* che fornisce la misura più esatta dell'attrattiva esercitata dallo spirito cinico. I due protagonisti della satira, *Io* e *Lui*, si richiamano infatti a Diogene: *Io*, il narratore, rappresenta un cinismo fedele alla tradizione antica, mentre *Lui*, il nipote, è l'incarnazione di un parassita che disprezza la società e sceglie volontariamente una sorta di etica dell'abiezione, preannunciando già il cinismo nel senso moderno del termine. Il XIX secolo non fu da meno, perché vide fiorire quello che Ludwig Stein definì il «neocinismo» di Nietzsche. In effetti, l'*Umwertung der Werte*, la «trasmutazione di tutti i valori» patrocinata dal filosofo, affonda consapevolmente le sue radici nella diogeniana «falsificazione della moneta». Oggi la parola «cinismo» copre una realtà molto diversa dal *kynismos* antico: sono tacciati di «cinismo» coloro che assumono deliberatamente un atteggiamento di impudenza, di sfrontato disprezzo per le convenienze e di sistematico immoralismo. I Cinici attuali si fanno beffe dell'idea di aiutare i loro contemporanei a percorrere la via che porta alla felicità; la loro provocazione è puramente negativa, e l'idea di ascesi non interviene in alcun modo nel loro stile di vita. Se pure vi è un legame tra la filosofia di Diogene e il cinismo attuale, esso sembra essere soltanto apparente, del tutto esteriore. Anche quando l'atteggiamento è identico, i motivi che lo ispirano e il fine a cui mira non sono affatto gli stessi. Vale la pena di notare che la lingua tedesca, nell'intento di evitare ogni confusione, utilizza due termini distinti – quanto meno a partire dal XIX secolo: *Kynismus* per la filosofia cinica antica, e *Zynismus* per l'atteggiamento moderno. Recentemente, alcuni filosofi tedeschi hanno esaminato le somiglianze e le differenze che esistono fra i due concetti: mi riferisco alle opere di Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (München 1979) e di Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt am Main 1983). Quest'ultima, che ha avuto in Germania un enorme successo, spiega perché il *Kynismus* libera mentre il *Zynismus* opprime, perché il primo è degno di stima mentre il secondo dev'essere condannato, e propone il *Kynismus* come l'unica alternativa al *Zynismus* generalizzato dell'epoca attuale.

2. *I principî e le forme della contestazione.*

I principî.

Diogene rivendica deliberatamente la differenza.

Entrava in teatro scontrandosi con la gente che ne usciva. Chiestogli il perché, rispondeva: «È quel che cerco di fare in tutta la vita» [Diogene Laerzio, 6.64, ed. it. p. 271].

Poiché la gente rideva di lui che camminava a ritroso sotto il portico, Diogene rispose: «Non vi vergognate, voi che percorrete a ritroso il cammino della vita e mi condannate perché percorro a ritroso il cammino della passeggiata?» (Stobea, 3.4.83).

Diogene aveva adottato il motto «falsificare la moneta» forse in seguito a una personale esperienza di contraffazione di cui lui stesso (o suo padre) sarebbe stato responsabile. Si trattava di rovesciare i valori abitualmente rispettati in tutti i campi dell'agire umano, individuale e collettivo, e di sostituire quei falsi valori con valori nuovi, fondati sulla concezione cinica dell'uomo e della vita; in altre parole, un'impresa di sovversione sistematica.

Per Diogene, solo l'individuo in tutta la sua singolarità è importante, e bisogna riuscire ad assicurargli la felicità mostrandogli la via per una rivoluzione personale. In questa prospettiva, il Cinico rifiuta tutti i divieti che dipendono dall'arbitrio sociale e invita a un ritorno radicale alla natura. Forte di un'esacerbata lucidità, egli ha compreso che l'infelicità dell'uomo deriva da una sua intrinseca debolezza, dovuta alle passioni, all'orgoglio, al timore, alle attrattive del piacere, ma anche alle aggressioni del mondo esterno che lo inducono a sacrificarsi per dei valori illusori. Schiavo della reputazione, della ricchezza, che fanno di lui un vero e proprio «idropico», e dei doveri sociali, l'uomo trascorre la propria vita conducendo un'attività febbrile orientata alle finalità più vane. Così Diogene segna a dito l'atleta che si allena come un forsennato nello stadio per riportare la vittoria ai Giochi Olimpici, o l'uomo politico disposto a tutti i sacrifici pur di esercitare il potere, senza parlare di quei ricchi, fini buongustai, che spendono una quantità immane di energie affinché la tavola possa offrire mille piaceri al palato più delicato. A quest'uomo in preda a desideri e angosce di ogni genere, Diogene, come un medico nei riguardi del suo ammalato, vuol far capire che la vera lotta non sta dove si crede, e che si impone una conversione. Poiché il fine a cui si mira è la felicità, bisogna riuscire a creare in se stessi tre condizioni indispensabili per conseguirla: l'autarchia, cioè l'attitudine a bastare a se stessi e a essere del tutto indipendenti; l'apatia, che

permette di essere impassibili in ogni circostanza; e infine la libertà. Mentre tradizionalmente si ritiene che l'uomo sia felice quando è provvisto di abbondanti beni materiali, il Cinico mostra che, al contrario, la felicità si consegue quando si arriva a limitare al massimo i propri bisogni e a realizzare una serenità totale che permette di affrontare senza il minimo turbamento i capricci della fortuna. In quest'ottica, egli propone – come modello concreto di autarchia – l'animale, capace di accontentarsi di ciò che la natura gli offre, e, come modello teorico, Dio, secondo il principio che «è proprio degli dèi non aver bisogno di nulla, e di chi è simile agli dèi aver bisogno di poco» [Diogene Laerzio, 6.105, ed. it. p. 290]. In una delle sue poesie, Cratete esclamava:

Lungi da me l'idea di accumulare tesori favolosi! Io bramo | come mio unico bene la felicità della lumaca, la spigliatezza della formica (Giuliano, *Discorsi*, 7.9, 213 c).

Le forme della contestazione.

La contestazione sociale. La forma di contestazione più evidente è la contestazione sociale che Diogene pratica quotidianamente nel suo modo di vivere. Ne è simbolo il suo bizzarro abbigliamento: il mantello (*tribōn*) piegato in due, generalmente unto e bisunto, che serve da indumento sia d'inverno sia d'estate e da coperta per la notte; il bastone, al tempo stesso bastone da viaggio, bastone da mendicante e scettro reale; la bisaccia, nella quale il Cinico mette tutto quel che gli occorre per vivere alla giornata. A completamento del quadro, il filosofo porta la barba lunga, i capelli anch'essi lunghi e sporchi e cammina a piedi nudi. Questo abbigliamento trascurato era una delle componenti della pratica dell'ascesi, e testimoniava una deliberata volontà di anticonformismo sociale, ma anche un ardente desiderio di ritorno alla natura – forse ereditati dalla tragedia, perché i Cinici avevano preso a modello non solo Eracle, ma anche suo figlio Telefo, che Euripide aveva messo in scena nella tragedia che porta il suo nome, e che arrivava in Aulide vestito di stracci con in mano un panierino.

Il Cinico contesta la società del suo tempo scagliando invettive e usando la franchezza fino all'ingiuria. Richiama all'ordine coloro che lo circondano e che cercano in tutti i modi di evitarlo per timore dei suoi sarcasmi. Tutto ciò di cui si inorgogliscono i suoi contemporanei viene sistematicamente denigrato: vittorie olimpiche, esercizio del potere, successo intellettuale... Diogene non esita a far la parte del parassita e a chiedere l'elemosina, ritenendo comunque di reclamare soltanto ciò che gli è dovuto. Ma più di tutto era la sua impudicizia a offendere la gen-

te, che mal sopportava di vedere Diogene compiere sulla pubblica piazza, senza alcun imbarazzo, qualsiasi cosa avesse voglia di fare: mangiare, urinare, masturbarsi, mentre Cratete e Ipparchia facevano scandalo consumando la loro unione sotto gli occhi di tutti, con gran confusione del povero Zenone, filosofo stoico, che cercava in qualche modo di metterli al riparo dagli sguardi indiscreti con un vecchio mantello (Apuleio, *Florides*, 14).

La contestazione politica. Diogene, che visse al tempo in cui Alessandro partiva alla conquista del mondo, si proclamava *a-polis* (senza città), *a-oikos* (senza-casa) e *kosmopolitēs* (cittadino dell'universo); Cratete dal canto suo dichiarava:

La mia patria non ha una torre sola né un tetto solo; ma dove ci è possibile vivere bene, in ogni punto di tutto l'universo, lì la mia città, lì la mia casa [Diogene Laerzio, 6.98, ed. it. p. 287].

Tuttavia i suoi contemporanei non erano ancora pronti a rinunciare ai punti di riferimento tradizionali della vita civile e politica, soprattutto perché il cosmopolitismo dei Cinici appariva abbastanza negativo: in quanto cittadino del mondo, il filosofo sarebbe stato cittadino di nessun luogo, e Diogene raccomandava l'astensione da qualsiasi tipo di impegno politico, ritenendo che la stessa nozione di impegno costituisse un ostacolo alla libertà individuale. Coerente con questa presa di posizione, inoltre, egli rifiutava, come spiega nella *Repubblica*, la legge che è alla base delle città, contrapponendovi la legge che regola l'universo, detta anche legge naturale. È evidente quindi che la sua opera fece scandalo, perché invitava a lasciar cadere ogni tabù, a respingere ogni impedimento alla propria libertà e quindi a praticare eventualmente l'antropofagia, l'incesto, la comunanza delle donne e dei bambini e la più totale libertà sessuale. Nella repubblica cinica, infine, non vi sarebbe stato spazio per le armi, e gli aliossi [ossicini dei garretti degli agnelli, usati dai bambini per giocare, *N.d.C.*] avrebbero avuto corso legale al posto della moneta. L'opera fece talmente scandalo che alcuni Stoici contemporanei di Filodemo, filosofo epicureo del I secolo a. C., la giudicarono troppo audace, affermando, per evitare di essere compromessi in tali teorie, che non era stata scritta da Diogene.

La contestazione religiosa. Non desta alcuna meraviglia il fatto che Diogene contestasse radicalmente anche le pratiche religiose del suo tempo. Egli non si stanca mai di sottolineare con durezza la mancanza di moralità che i suoi contemporanei rivelano nel loro modo di onorare gli dèi e nelle richieste che rivolgono alle divinità. Mostra infatti che la religione popolare deriva dal costume e dalle convenzioni, non dalla na-

tura, e rappresenta di fatto un ostacolo all'apatia della quale il Cinico va in cerca a causa delle paure che desta nell'individuo, in particolare la paura della morte e delle punizioni infernali. Rifiuto di ogni antropomorfismo, critica delle istituzioni religiose, delle forme di culto tradizionali (in modo particolare quelle misteriche), della preghiera, dell'interpretazione dei sogni e delle purificazioni rituali: sono queste le pretese di posizione del Cinico in materia. Egli non sopporta che si faccia dipendere la felicità umana da pratiche che non hanno nulla a che vedere con le disposizioni morali dell'uomo. Ma la sua contestazione si spinge molto più in là. Il Cinico non possiede un'immagine razionale del mondo, né una concezione provvidenzialistica della natura. Non ritiene che l'universo sia fatto per l'uomo, né che esista un mistero del mondo da penetrare. La sua visione delle cose rivela che gli dèi in un certo qual modo non hanno senso. Imitando l'animale, l'uomo conoscerà la stessa felicità dell'animale e saprà accettare l'ineluttabile. Così il Cinico trae la sua forza dalla propria impassibilità dinanzi al destino, non perché ne accetti la superiore o misteriosa razionalità, ma semplicemente perché afferma egli stesso la sua volontà di essere impassibile. Constatando il carattere fittizio del mondo nel quale viviamo, egli vi si rassegna. Il suo realismo e la sua volontà di rifiutare qualsiasi illusione lo invitano a sottomettersi alle leggi della natura e a non pronunciarsi sulle questioni che lo trascendono. La sua posizione, quindi, potrebbe essere definita come un agnosticismo che gli permette di mantenersi impassibile e di conquistare giorno per giorno la propria felicità con la sola forza della sua volontà.

La contestazione filosofica e le sue conseguenze. Fu nei confronti della concezione tradizionale della filosofia che si indirizzò forse la contestazione più radicale del cinismo. In genere, quando una nuova filosofia propone delle soluzioni, queste vengono costruite in contrapposizione alle soluzioni delle scuole esistenti. Il cinismo non fa eccezione alla regola. Non nasce all'improvviso: procede a una valutazione delle scelte compiute dai filosofi del suo tempo, le giudica tutte da un punto di vista complessivo e ne denuncia l'inefficacia e l'intellettualismo. Ma il cinismo non rappresenta una denuncia pura e semplice della filosofia, perché propone esso stesso una filosofia di tipo nuovo, più autentica, più efficace per assicurare all'uomo la felicità. Si presenta, infatti, come una «via breve» [Diogene Laerzio, 7.121, ed. it. p. 342], accessibile anche a chi è privo di istruzione e non ha i mezzi per frequentare le scuole dei più celebrati filosofi. Il cinismo chiude con il concetto di élite intellettuale che si prende troppo sul serio. Diogene è consapevole delle pretese del proclamarsi filosofo, e «a chi gli diceva: "Non sai nulla, e tutta-

via filosofi"», risponde: «Persino se io fingo la saggezza, anche questo è filosofare» (Diogene Laerzio, 6.64). Ai suoi occhi, l'unica pratica legittima è contraffare la filosofia tradizionale, cioè filosofare senza rivendicare un sapere. In un'epoca in cui la filosofia speculativa stava acquistando i suoi titoli di nobiltà, il cinismo faceva la parte del guastafeste diffidando dello studio, del ragionamento e del discorso. Mentre i dialoghi platonici offrivano la splendida dimostrazione di un'intelligenza superiore, mentre Aristotele estendeva le sue ricerche a tutti i campi del sapere e gli Stoici si apprestavano a elaborare una vasta costruzione sistematica, i Cinici si lanciavano nella provocazione, rompendo deliberatamente con la componente intellettuale della filosofia e insistendo sull'esperienza esistenziale. Perché questo rifiuto della *paideia*? Anzitutto perché, ai loro occhi, la virtù dipende dagli atti, e poi perché le discipline tradizionalmente insegnate – la musica, la geometria, l'astronomia e così via – non sono utili per il conseguimento della virtù. A che scopo accordare le corde della lira se non si accordano anche le disposizioni dell'anima? In generale, quindi, i Cinici non apprezzano lo studio libresco e preferiscono di gran lunga la pratica. Un giorno che Egesia lo pregava di prestargli una delle sue opere, Diogene rispose:

Che povero sciocco sei, Egesia! Quando di tratta di fichi, tu non prendi fichi dipinti, ma fichi veri; invece, quando si tratta di asceti, trascuri l'asceti vera per gettarti su quella che si trova nei libri! (Diogene Laerzio, 6.48).

La via raccomandata da Diogene per giungere alla virtù è dunque quella di un'asceti puramente corporale, fondata su un allenamento quotidiano, la cui finalità però è la salute dell'anima. Quest'asceti è concepita come un metodo preventivo; chi si allena ogni giorno ai *ponoi* (alle sofferenze) bevendo acqua, mangiando molto frugalmente, dormendo sulla nuda terra e sopportando il freddo e il caldo delle stagioni non prova più alcun timore, perché sa che, nel giorno in cui la sofferenza gli sarà imposta dalla *Tychē* (la Fortuna) nella forma dell'esilio, della povertà o della cattiva reputazione, egli sarà pronto a sopportarla e saprà affrontarla serenamente. Così la povertà si presenta come «un aiuto istintivo per la filosofia». Se ci sottomettiamo alla legge dell'asceti cinica, cioè a un modo di vivere basato sulla frugalità e sulla soddisfazione dei soli bisogni necessari, diventiamo autarchici, impassibili, liberi e quindi felici come lo era Diogene, «senza città, senza tetto, bandito dalla patria, mendico, errante, alla ricerca quotidiana di un tozzo di pane» [Diogene Laerzio, 6.38, ed. it. p. 259].

Nulla, assolutamente nulla, diceva il filosofo, riesce nella vita senza asceti; questa, invece, riesce a trionfare su ogni cosa. Bisognerebbe, dun-

que, che gli uomini vivessero felici scegliendo, al posto delle fatiche inutili, quelle che sono conformi a natura; è a causa della loro follia che gli uomini sono infelici (Diogene Laerzio, 6.71).

Se la felicità è il frutto di una simile ascesi, si può sospettare che Diogene falsifichi anche la nozione di piacere. Per lui il vero piacere è il risultato del disprezzo del piacere, e non ha nulla a che vedere con quello che viene comunemente definito tale dalla vita civile. Ecco perché, anche prigioniero dei pirati, Diogene continua a essere felice, perché con la sua ascesi ha saputo conservare un dominio interiore che nessuna aggressione esterna può perturbare. Mentre filosofi come Platone o Aristotele ricercano la verità attraverso la mediazione del sapere, il filosofo cinico ricerca la pace interiore e la serenità addestrando la sua volontà e sottoponendo il suo corpo alla dura legge dell'ascesi.

Una simile concezione della filosofia non poteva che apparire provocatoria e suscitare critiche. In effetti, la filosofia cinica venne abbastanza rapidamente contestata, forse sin dall'epoca del cinismo antico, e comunque almeno a partire dal II secolo, quando un certo Ippobote, autore di un'opera *Sulle sette*, escludeva dal suo elenco proprio la setta cinica. Fra i rimproveri che le venivano mossi vi era soprattutto, a quanto sembra, la mancanza di dogmi coerenti e l'assenza di una specifica finalità, di un *telos* chiaramente definito. Per questo taluni, come ricorda Diogene Laerzio (6.103), si sentirono autorizzati a ridurre il movimento cinico a un semplice modo di vita e a negargli lo statuto di *hairesis* (scuola).

Le posizioni contestatarie dei Cinici provocarono un certo disagio tra gli Stoici, ma non tra quelli delle prime generazioni. Per Zenone di Cizio, discepolo di Cratete di Tebe, e probabilmente anche per Crisippo, lo stoicismo era infatti l'erede del cinismo. Nondimeno si possono individuare alcune divergenze importanti tra le due correnti, poiché il significato degli atteggiamenti cinici, reinterpretato in seno allo stoicismo, era diventato molto diverso dall'ispirazione iniziale. Per Zenone e Crisippo, il sovvertimento dei costumi e dei tabù, per quanto scandaloso, doveva servire all'affermazione di una legge di natura che aveva valore in quanto espressione della razionalità dell'universo. Per il Cinico, invece, quegli atteggiamenti segnavano una rottura con la società e le sue leggi senza che al di là di tale critica vi fosse alcuna idealizzazione dell'ordine naturale.

Più tardi, alcuni Stoici della corrente di Panezio, volendo evitare di essere ricollegati alle scandalose posizioni dei «cani», dichiararono che la *Repubblica* di Diogene non era sua; altri videro anche in quella di Zenone un'opera apocrifia (cfr. Diogene Laerzio, 7.33-34), o quanto meno

un peccato di gioventú (Filodemo, *Gli Stoici*, col. ix): un modo come un altro per evitare lo scandalo. L'operazione poteva essere anche meno vistosa, piú sottile. Epitteto, ad esempio, respinge il cinismo del suo tempo e ammira il cinismo del passato: era certo piú facile riferirsi a un Diogene lontano nel tempo, diventato una figura quasi leggendaria, che rivolgere la parola a dei «cani» vivi, unti e bisunti, mordaci, «abbaianti» e mendicanti.

La contestazione letteraria. Può destare meraviglia il fatto che i Cinici abbiano prodotto un gran numero di opere letterarie, purtroppo per noi perdute, mentre respingevano ogni forma di sapere. Ma anche a questo proposito, per comprendere la loro posizione bisogna ricorrere alla nozione di «falsificazione». Diogene e i suoi successori riuscirono a operare una sovversione nel seno stesso della scrittura, e pur adottando il quadro di riferimento dei generi letterari tradizionali, li segnarono con la loro impronta. A Diogene sono attribuiti dialoghi, lettere e tragedie, e lettere e tragedie sono attribuite anche a Cratete; ma quest'ultimo si distinse soprattutto nel genere poetico, con elegie come l'*Inno alle Muse Pieridi*, nel quale fa la parodia di Solone, e con poemi come *Përa* (La bisaccia), nel quale imita Omero. Sembra che le poesie di Cratete, e in particolare le sue parodie di Omero, abbiano esercitato un'influenza decisiva su Timone di Fliunte, autore dei *Silli*. I Cinici inoltre inventarono nuovi generi letterari che avrebbero avuto in seguito grande fortuna, come la diatriba (Bione di Boristene), la satira (Menippo di Gadara) e la *chrie* (Metrocle, e forse prima di lui Diogene), un aforisma filosofico generalmente molto breve accompagnato spesso da un motto di spirito. I Cinici adottarono soprattutto un nuovo stile, così caratteristico da essere chiamato il *kynikos tropos* (Demetrio, *De elocutione*, 259): uno dei suoi principali elementi era lo *spoudaiogeloion*, quella mescolanza di serio e di faceto particolarmente valorizzata dalle poesie leggere di Monimo di Siracusa o di Cratete di Tebe. Nonostante la loro preferenza per le azioni pratiche, questi filosofi seppero fare un uso originale e umoristico delle parole, ricorrendo abilmente al frizzo mordace e al gioco di parole dalle molteplici risonanze. La loro scrittura era giocosa, ma per colmo di paradosso restò terribilmente seria.

La contestazione pedagogica. Medico delle anime come ogni filosofo dell'età ellenistica, il Cinico, che pure per tanti aspetti è un misantropo, è l'uomo delle folle, degli assembramenti: ha bisogno di un pubblico ricettivo ai suoi «latrati», perché, missionario a suo modo, vuole convincere, trasmettere il suo messaggio. Si serve, a tal fine, di tre armi: la schiettezza del linguaggio, che lo spinge a rimproverare e a mordere verbalmente; il riso, o meglio la battuta sarcastica, che può assumere la for-

ma della derisione, della canzonatura o della buffonata e che ha lo scopo di costringere l'interlocutore a reagire; e infine la provocazione, gratuita solo in apparenza, che gli consente di indurre direttamente l'altro a porsi delle domande, a uscire dal suo letargo. Diogene è, al tempo stesso, la cattiva coscienza della sua epoca e il tramite dello scandalo.

I Cinici non solo non sono scomparsi dalla scena, come attestano le numerose pubblicazioni a essi dedicate in questi ultimi anni, ma sembrano conoscere una ripresa di attualità. Perché? Si può rimproverare al cinismo di offrire una morale riduttiva, che propone una felicità tutto sommato negativa, consistente nel non provare alcun dispiacere e nel non conoscere alcun turbamento. Si può anche sottolineare che questa felicità viene offerta a un uomo mutilato, amputato delle sue aspirazioni, che si ritrae dinanzi a qualsiasi impegno e rinuncia a ogni progetto di ordine intellettuale. Si può infine ritenere che si tratti di una morale troppo chiusa, troppo incentrata sull'individuo, e che il tributo pagato all'indipendenza e alla felicità sia troppo pesante. Ma i Cinici continuano a esercitare il loro fascino: in questi filosofi il vissuto è portatore di un tale dinamismo, di una tale passione per la vita e la felicità che si resta soggiogati, anche quando non si condivide il loro modo di «inselvaticare la vita».

Infine, il cinismo pone domande in modo particolare allo storico della filosofia, perché mostra che la filosofia, contro ogni attesa, non consiste soltanto nell'esercizio della ragione. Diogene diceva di essere «un Socrate impazzito», e con i Cinici si è sempre al limite della follia, sulla linea di demarcazione fra il riso e la serietà, fra il comico e il tragico, ossia in una posizione disagevole, ambivalente. Era quindi più comodo ridicolizzarli o dimenticarli. Ma non per questo Diogene ha abbandonato il suo bastone, o spento la sua lanterna; egli continua e continuerà a camminare a ritroso sotto i portici.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

DIOGENE LAERZIO, *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1983.

Testi e altre traduzioni:

BILLERBECK, M. (a cura di), *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der früh-kaiserzeitlichen Populärphilosophie*, Leiden 1979.

BIONE DI BORISTENE, *A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, a cura di J. F. Kindstrand, Uppsala 1976.

EPITTETO, *Vom Kynismus*, a cura di M. Billerbeck, Leiden 1978.

FILODEMO, *Gli Stoici* (PHerc 155 e 339), a cura di T. Dorandi, in «Cronache Ercolanesi», XII (1982), pp. 91-133 [Dorandi pubblica, traduce e commenta in modo particolare le testimonianze sulla *Politeia* di Diogene conservate nel *De Stoicis* di Filodemo].

GIANNANTONI, G. (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990, t. II, pp. 135-589, 2^a ed.; commento al t. IV, note da 21 a 55, pp. 195-583.

MALHERBE, A. J. (a cura di), *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Missoula Mont. 1977.

PAQUET, L. (a cura di), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa 1975, nuova ed. 1988; versione ridotta con una Prefazione di M.-O. Goulet-Cazé, Paris 1992.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

BILLERBECK, M.

1991 (a cura di), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam.

BRANCACCI, A.

1990 *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.

1992 I "koinè areskonta" dei Cinici e la "koinōnia" tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle "Vite" di Diogene Laerzio, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.6, Berlin, pp. 4049-75.

BRANHAM, R. B. e GOULET-CAZÉ, M.-O.

1996 (a cura di), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley.

DÖRING, K.

1998 *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in H. Flashar (a cura di), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, vol. II/1, Basel.

DUDLEY, D. R.

1937 *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London, nuova ed. New York 1974.

GOULET-CAZÉ, M.-O.

1986 *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris.

1990 *Le Cynisme à l'époque impériale*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* cit., II, 36.4, pp. 2720-2833.

1992 *Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, *ibid.*, II, 36.6, pp. 3880-4048.

GOULET-CAZÉ, M.-O. e GOULET, R.

1993 (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris.

NIEHUES-PRÖBSTING, H.

1979 *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München.

ONFRAY, M.

1990 *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Paris.

SLOTERDIJK, P.

1983 *Die Kritik der kynischen Vernunft*, Frankfurt am Main.

Aggiornamenti e integrazioni:

DOWNING, F. G.

1998 *Cynics, Paul and the Pauline Churches: Cynics and Christian Origins II*, London - New York.

DUDLEY, D. R.

1998 *A History of Cynicism: from Diogenes to the 6th Century A.D.*, Bristol.

GIGANTE, M.

1992 (a cura di), *Cinismo ed epicureismo*, Napoli.

LARGIER, N.

1997 *Diogenes der Kyniker: Exempel, Erzählung, Geschichte, in Mittelalter und Früher Neuzeit: mit einem Essay zur Figur des Diogenes zwischen Kynismus, Narrentum und postmoderne Kritik*, Tübingen.

REALE, G.

2004 *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Milano.

ROMBI, G. e DELEULE, D.

1998 *Les cyniques grecs: lettres de Diogene et Crates*, Arles.

► *Contributi affini.*

Vol. I Il saggio e la politica in epoca ellenistica; L'etica; Luoghi e scuole del sapere; Teorie della religione.

Vol. II Antistene; Stoicismo.

ALAIN LE BOULLUEC

Ellenismo e cristianesimo

Studiare il rapporto fra cristianesimo ed ellenismo significa pensare al tempo stesso l'accordo e il contrasto. Questa ambivalenza è perfettamente illustrata dal discorso di Paolo all'Aeropago: predica missionaria rivolta agli Ateniesi e contemporaneamente riflessione condotta nello spirito ellenistico sulla vera conoscenza di Dio, esso associa a una concezione stoicizzante del rapporto fra l'uomo e Dio la dottrina della salvezza a opera del Cristo risuscitato dalla morte. La scena mette in luce anche i ruoli degli interlocutori e degli antagonisti: i «Greci» sono divisi tra il rifiuto beffardo e la curiosità nei confronti di una nuova forma di dottrina; il discepolo del Cristo cerca di colare la sua predicazione nello stampo della loro cultura per ridurre le divergenze, pur progettando di trascinare gli ascoltatori in un movimento di radicale conversione. Nei secoli successivi, da parte cristiana si alterneranno continuamente conciliazione e rottura. Paolo stesso non persevererà nel suo pacifismo, ma saprà proclamare brutalmente l'incompatibilità fra la saggezza dei «Greci» e il suo messaggio di «un Messia crocifisso, insidia per i Giudei, follia per i gentili» [Prima Lettera ai Corinzi, ed. it. p. 61].

Un fatto, tuttavia, dev'essere sottolineato. Poiché si diffonde per mezzo della lingua greca, fin dall'inizio il cristianesimo si lega all'ellenismo. I più antichi scritti cristiani, le lettere autentiche di Paolo, sono redatti in greco. E anche i Vangeli lo sono, quali che possano essere state le forme linguistiche delle tradizioni orali e le fonti scritte soggiacenti. La scelta di questa lingua, dunque, non è limitata alla missione dell'«apostolo dei Gentili», ma è inerente all'uso delle comunità che produssero i testi più tardi canonizzati in un insieme compiuto: il «Nuovo Testamento». Di fatto, gli Ebrei della Diaspora sono ellenofoni, hanno adottato la *koinē*, la lingua di comunicazione adottata in tutto l'Oriente dopo le conquiste di Alessandro. La Galilea è fortemente segnata dalla civiltà ellenistica, e anche nella Giudea il greco è molto diffuso.

Così, la *koinē* poté lasciare la sua impronta sull'espressione religiosa degli autori del Nuovo Testamento, che avevano come libro sacro il te-

sto dei Settanta, cioè la traduzione greca della Bibbia detta appunto dei Settanta, iniziata ad Alessandria nel III secolo a. C. e proseguita in gran parte in Palestina. La *koinē* è anche la lingua nella quale furono redatte alcune riletture dei libri biblici, diversi scritti detti «intertestamentari» che fanno parte delle molteplici e ben conosciute tradizioni ebraiche dei primi autori cristiani.

Proprio le origini ebraiche del cristianesimo riportano l'attenzione sull'ellenismo nel senso più ampio della parola, sulle sue dimensioni culturali e intellettuali. Le mentalità, i modi di pensare, le produzioni letterarie dei primi secoli del cristianesimo sono tributari dell'incontro avvenuto in precedenza fra quell'ellenismo e il giudaismo. Il processo di ellenizzazione iniziò a partire dalla traduzione della Torah nel Pentateuco greco, si sviluppò poi nelle opere scritte direttamente in greco, come il Libro della Saggiezza e si accentuò infine nel giudaismo alessandrino a opera di autori come Aristobulo e soprattutto Filone; quest'ultimo, ricorrendo all'allegoria, adattò deliberatamente alla sua interpretazione della Bibbia alcuni concetti filosofici greci per produrre una teologia, una cosmologia e un'antropologia che influenzarono profondamente i primi Padri della Chiesa.

Questo giudaismo ellenizzato svolge un ruolo importante fin dalle prime missioni cristiane, come mostra la figura di quell'Apollo, originario di Alessandria, che a Efeso aderisce definitivamente alla nuova fede prima di predicare «la Via del Signore» agli Ebrei di Corinto (Atti degli Apostoli, 18). L'esegesi della Lettera agli Ebrei, inoltre, mostra alcune somiglianze con lo stile di Filone. E le rappresentazioni religiose e filosofiche di quest'ultimo traspaiono chiaramente dall'orizzonte di pensiero del Vangelo di Giovanni, che presenta delle affinità anche con l'universo mentale di quella tendenza tipicamente ellenistica che produsse gli scritti ermetici. Tale letteratura risale al II-III secolo, ma esprime una religiosità più antica e illustra a suo modo la reciproca fecondazione del pensiero greco e del pensiero orientale.

Fra le opere dei Padri della Chiesa dette «apostoliche», le *Lettere* di Ignazio vescovo di Antiochia appartengono alla tradizione della teologia giovannea. Nella sua esegesi delle prescrizioni alimentari di Mosè, la *Lettera* di Barnaba utilizza le allegorie morali già suggerite dal giudaismo ellenizzato. La Lettera ai Corinzi di Clemente, vescovo di Roma e testimone della commistione di varie tendenze nella comunità cristiana di Roma alla fine del I secolo, è ricca di aspetti caratteristici della cultura ellenistica. Clemente conosce bene gli strumenti retorici del suo tempo. E ricorre ad alcune immagini e temi di quella che si è convenuto di chiamare la diatriba cinico-stoica per evocare le battaglie per la

virtù, per consigliare l'esilio volontario per il bene del gruppo e per fornire esempi di abnegazione ai «Gentili». Certe sue idee richiamano alla mente anche alcune nozioni stoiche sulla divinità, esente dall'ira, o sull'armonia del mondo, modello di concordia fra gli uomini. Infine si possono ritrovare in Clemente echi del tema pitagorico dell'amicizia e della comunione degli uomini fra loro e con la divinità. D'altra parte, tutti questi temi e motivi derivano solo indirettamente dall'ellenismo. Essi hanno la loro prima radice nell'omiletica ebraica, che li aveva già assorbiti e modificati da concetti specificamente biblici.

A partire dalla metà del II secolo, il confronto tra cristianesimo ed ellenismo – provocato dall'espansione della nuova religione nell'ambiente pagano, così come dalla resistenza dei pensatori di cultura greco-romana e dei governanti, preoccupati di mantenere il controllo politico – sfocia, negli Apologisti cristiani, nella formulazione esplicita di alcune problematiche che si ricollegano al discorso di Paolo dinanzi all'Aeropago.

Il primo ad affrontare la difficoltà nella duplice veste di filosofo e di cristiano è Giustino martire. Nelle sue *Apologie*, scritte intorno al 153-155 d. C., col pretesto di difendere la sua religione dalle calunnie, egli cerca di trasformare il mondo greco-romano seguendo il modello dell'itinerario intellettuale e spirituale che lo ha personalmente condotto dalla filosofia al cristianesimo, così come narra egli stesso all'inizio di un'altra opera, il *Dialogo con Trifone*. Giustino si spinge a dichiarare, a proposito di Platone, degli Stoici, dei poeti e dei prosatori, che «quante cose buone da tutti sono state dette, appartengono a noi Cristiani» (*Apologia*, 2.13.4). Ma questo atto di appropriazione implica in realtà un giudizio favorevole sul pensiero greco: Giustino gli riconosce la capacità di vedere, sia pur confusamente, le vere entità. A suo parere, infatti, esiste una parentela fra la parziale generazione del *Logos* nell'intelligenza dei filosofi e il *Logos* che proviene da Dio, non generato e ineffabile. Di formazione platonica, Giustino è rimasto platonico, nonostante le apparenze, anche dopo la conversione. La sua conoscenza di Platone non dipende soltanto dalle raccolte dossografiche o antologiche: nelle sue opere si trovano precisi riferimenti ai testi originali. E nel colloquio con il maestro cristiano che si ritiene l'abbia condotto alla fede, egli trasferisce il metodo critico sviluppato da Platone nei suoi dialoghi: pur essendo divenuto cristiano, è disposto ad ammettere solo proposizioni razionalmente dedotte. Il suo sistema sembra molto vicino a quello del platonico più originale del suo tempo, Numenio.

Ciò non impedisce a Giustino di prendere dall'apologetica ebraica di tradizione alessandrina la teoria secondo la quale gli insegnamenti della filosofia discendono dai profeti della Bibbia, e soprattutto di affer-

mare che Platone ha attinto le sue migliori idee da Mosé. In quell'epoca di infatuazione per la «saggezza barbara», tale teoria non manca di paralleli dal lato greco, come mostra il famoso detto di Numenio: «Che cos'è Platone, se non un Mosè che parla attico?» (fr 8). La coesistenza di una spiegazione razionale e del mito del plagio per affermare che la rivelazione cristiana porta a compimento la filosofia greca è ripresa alla fine del II secolo da Clemente Alessandrino, che elogia i progressi ottenuti dai Greci nella conoscenza, pur mettendo in continua evidenza il «plagio».

Clemente è sicuramente il più «greco» dei Padri. Nel *Protreptico* trasforma il linguaggio di Omero, di Pindaro o dell'Euripide delle *Baccanti* per esortare i Greci alla conversione. Nel *Pedagogo* presenta la virtù cristiana come la perfezione dell'uomo di bene, formato alle regole del buon vivere della società più educata e all'ideale etico dei filosofi. Gli *Stromata* introducono alla «gnosi», che fa culminare la contemplazione platonica nell'illuminazione concessa dal *Logos* divino, il Figlio mediatore fra il Dio Padre trascendente e l'uomo. Nella prima tappa di questa progressione, Clemente fa intervenire un'idea dell'unità dei saperi, subordinata alla vera filosofia, che è tipicamente platonica ed era già stata adottata da Filone. L'«educazione enciclica» è costituita, quindi, dalle quattro scienze matematiche e dalla dialettica. Esse hanno una funzione ausiliaria e contribuiscono a risvegliare l'anima ed esercitarla a cogliere gli intelligibili. Quanto alla trasformazione che deve far passare dall'ellenismo al cristianesimo, essa ha origine in una forma di «eclettismo» filosofico. Non più di quello del «medioplatonismo», il vitale movimento di cui Clemente è un buon rappresentante, l'«eclettismo» dell'autore degli *Stromata* non dev'essere inteso in senso peggiorativo. Non si tratta di combinare elementi eterogenei nella confusione di un pensiero debole. Clemente spiega chiaramente la natura eclettica del suo metodo:

Quando parlo di filosofia, non intendo parlare della filosofia stoica, della filosofia platonica, o epicurea o aristotelica, ma di tutto quanto di bello è stato detto da ognuna di queste scuole attraverso l'insegnamento della giustizia accompagnata da una scienza pia; è tutto questo insieme, risultante da una scelta, che io chiamo filosofia (*Stromata*, I).

Certo, la filosofia greca è concepita come propedeutica. Ma se pure sembra inferiore alla «vera filosofia», che è la saggezza cristiana, è sempre la filosofia greca che determina il programma dottrinale di Clemente (dominato dalla tripartizione della filosofia), che fornisce gran parte degli strumenti della sua ricerca (per esempio, le regole dell'argomentazione, la teoria delle cause, la via dell'astrazione che conduce al princi-

pio incorporeo) e che caratterizza il contenuto stesso della sua «gnosi» cristiana: nella Bibbia, infatti, egli scopre il messaggio di quelli che sono, ai suoi occhi, «i Greci migliori», cioè Pitagora e Platone.

Anche quando vuole contrapporre le virtù della saggezza «barbara» dei Profeti e degli Apostoli ai difetti dell'ellenismo, quest'ultimo conserva un'importanza preponderante. Clemente si propone di ridurre il «parlare greco» allo stile artificioso che, per mezzo di «tropi», svia dall'autenticità del significato. Al contrario, il «dialetto degli Ebrei», la cui forma emblematica è la «parabola», è presentato come modello di espressione veridica perché è, a tutta prima, oscuro: a partire dalle rassomiglianze, che occorre identificare, esso conduce al significato vero e proprio. Ora, questo «dialetto degli Ebrei» è, in effetti, «la profezia in greco», la versione dei Settanta. Lo spostamento così operato giustifica un duplice movimento di traduzione, che ha per motore l'allegoria: il linguaggio criptico della Bibbia contiene enunciati esprimibili in termini filosofici, e i «Greci migliori» usano la stessa dizione velata della «profezia».

Questo sforzo di assimilazione non giunge così lontano come in altri Apologisti. In Atenagora, che nel 177 rivolge la sua supplica a Marco Aurelio e a Commode, il ricorso alla testimonianza dei Greci e la formulazione filosofica dei dogmi cristiani tende principalmente a difendere la razionalità del cristianesimo contro gli attacchi venuti dall'esterno senza attenuare le differenze fra cristianesimo ed ellenismo. Questo atteggiamento moderato si riscontra, più tardi, nel *Contro Celso* di Origene, la cui ampia ed eruditissima risposta al panflettista pagano rivela un'acuta consapevolezza delle rispettive singolarità delle due civiltà e dei due sistemi di pensiero.

I Cristiani, anche colti, non mostrano alcuna simpatia per l'ellenismo. Clemente deve battersi contro coloro che considerano la filosofia un'invenzione del demonio, e se spesso riprende il mito, innestato sull'interpretazione di Genesi 6 nel Libro di Enoch, che associa la filosofia all'unione degli angeli con le figlie degli uomini, parla più volentieri di riflesso e di imitazione. Taziano, al contrario, nel suo *Discorso ai Greci*, scritto verso il 165, si abbandona a una violenta polemica contro l'ellenismo; non contento di condannare, insieme agli altri Apologisti, la religione pagana come idolatria, di denunciare l'immoralità dei miti greci e di affermare l'antioriorità e la superiorità di Mosè, egli accusa di inattività i sistemi della filosofia greca, resa assurda dalle loro contraddizioni.

La diversità di giudizio dei Padri della Chiesa sull'ellenismo, così come l'ambiguo rapporto fra pensiero cristiano e tradizione greca, si manifestano anche nelle controversie interne al cristianesimo. Fu Giustino

a inventare il termine «eresia» per combattere le correnti considerate devianti. Questo pezzo forte di un meccanismo concepito per controllare i dissensi è preso a prestito dall'eresiografia del tempo, che definisce una «scuola» in base alla fedeltà che conserva nei confronti delle dottrine poste sotto il patrocinio di un grande pensatore del passato, e non più come un'istituzione organizzata e dotata di regole di successione. La malleabilità del concetto permette di creare facilmente una setta e di delineare una filiazione dottrinale a partire da tenui indizi. L'efficacia dello strumento è convalidata da un altro elemento: la tradizione cristiana riguardo all'origine demoniaca delle contese costruita intorno alla figura del falso profeta. In Giustino, tuttavia, il paragone con le correnti del pensiero greco non va al di là dell'analogia. La sua portata offensiva consiste tutta nella sua capacità di mettere in scacco la tattica attribuita all'avversario negandogli la qualità di «cristiano». Altri eresiologi maneggiano in modo del tutto diverso l'arma che Giustino ha loro lasciato in eredità: la filosofia greca diventa allora il terreno di coltura delle «eresie». È questo il caso di Ireneo di Lione. La polemica tocca il culmine, e sfiora l'assurdo, nella *Confutazione di tutte le eresie* attribuita a Ippolito di Roma, che assimila la dottrina di questo o quell'eresiarca al sistema di un particolare filosofo greco: Marcione dipenderebbe da Empedocle, Basilide da Aristotele, Noeto da Eraclito. Per lo storico dell'ellenismo, tuttavia, Ippolito non ha soltanto il merito di aver conservato alcuni frammenti dei Presocratici: la sua scienza fa di lui un prezioso testimone dell'antica dossografia greca, che egli sfrutta con grande abilità.

I Cristiani attingono dai Greci gli strumenti dell'allegoria e li pongono al servizio della loro interpretazione di «Mosè» e di tutta la Bibbia. Anche qui, erano stati preceduti dal giudaismo alessandrino. Ma anche gli scritti del Nuovo Testamento forniscono regole e modelli di importanza decisiva. I Padri sfruttano all'infinito i procedimenti esegetici che venivano applicati a questi testi: nella storia di Gesù e dei suoi discepoli trovano compimento le figure appena accennate nelle istituzioni, negli eventi e nei personaggi di cui parlano la Legge e i Profeti. Paolo fornisce gli esempi del metodo e ne indica l'intenzione. Il velo che nascondeva il volto di Mosè viene sollevato dalla conversione al Cristo (Seconda Lettera ai Corinzi). In questo modo i Cristiani si appropriano della Bibbia, che diventa un'immensa allegoria il cui senso è riservato a loro. Le due spose di Abramo, Agar e Sara, rappresentano per esempio le due Alleanze, e si ritiene in tal modo che l'una si collochi dalla parte della servitù e l'altra dalla parte della libertà: «C'è in questo un'allegoria», scrive Paolo (Lettera ai Galati, 4). E anche le parabole dei Vangeli

sinottici, al di là del loro contenuto narrativo, hanno una portata simbolica che occorre svelare. Nello stesso Vangelo di Giovanni il linguaggio di Gesù è presentato come enigmatico. Paolo, d'altra parte, usa il termine «tipo», destinato a un grande sviluppo nella «tipologia» dei Padri, che si allontanano dal significato letterale per scoprire in ogni elemento del Vecchio Testamento la «figura» di un dato del Nuovo Testamento e, per estensione, della Chiesa. Ritorna la questione dell'eredità greca, ma qui essa riguarda più direttamente l'ermeneutica ebraica che domina gli scritti del Nuovo Testamento e che continua, nonostante la rottura, ad alimentare l'esegesi dei Padri. Infine, non è facile valutare il peso che ebbe l'ellenismo nelle tradizioni rabbiniche e nei metodi usati dagli appartenenti alla setta di Qumrân, le cui somiglianze con la «tipologia» e l'«allegoria» cristiane sono sorprendenti.

Un'importante differenza distingue comunque l'allegoria greca da quella cristiana. Applicata a Omero e ad altri poeti, la prima manca della prospettiva storica che caratterizza la seconda, allorché questa vede realizzarsi in un passato vicinissimo o nel tempo presente i segni delle profezie. A questo senso di progresso, riferito a un piano divino, si associa sovente la prospettiva escatologica, che fa sperare, per la fine dei tempi, il perfetto adempimento delle promesse.

Resta vero, in ogni caso, che alcuni tratti caratteristici dell'allegoresi cristiana dipendono direttamente dall'ellenismo. Il ricorso al significato etimologico nello stile delle invenzioni del *Cratilo* platonico, il gusto per l'aritmologia neopitagorica, la ricerca del senso morale e del significato cosmologico e teologico delle narrazioni, tutto ciò appartiene allo spirito dell'allegorismo greco dell'epoca. Per Clemente Alessandrino, l'esegesi simbolica dei Greci è lo strumento che permette di penetrare il senso segreto dei messaggi lasciati in eredità dalle grandi civiltà. Egli ne trasferisce consapevolmente i procedimenti nello studio della Bibbia, divino appannaggio della più nobile delle culture «barbare».

Al contrario, molti Apologisti considerano l'allegorismo greco un'astuzia tendente a occultare la nocività delle favole pagane. Quanto agli scritti dello Pseudo-Clemente, che, in pieno IV secolo, sono ancora espressione di un cristianesimo vicino al giudaismo, essi non esitano a respingere la «tipologia» di tradizione paolina sulla base del fatto che, volendo dimostrare la divinità di Gesù, essa compromette il monoteismo e moltiplica le interpretazioni concorrenti. Per altre ragioni, a partire dal IV secolo i Padri di tradizione antiochiana distinguono la «tipologia» dall'«allegoria», e, disapprovando la seconda, riconoscono la validità della prima. Questa distinzione trovò allora espressione nel lessico, in precedenza abbastanza sfumato: «immagine», «simbolo», «enigma» erano

termini usati indifferentemente, e la tecnica dell'«allegoria» aveva un'estensione vastissima.

Si fa strada un altro atteggiamento, apparentemente contraddittorio. Nella sua esegesi della Bibbia, Origene si avvale con dovizia dei procedimenti dell'allegoria greca, ma la rifiuta quando viene applicata al suo specifico oggetto, i testi e i miti dell'ellenismo. Un comportamento analogo si riscontra, in senso inverso, negli avversari del cristianesimo come Celso, Porfirio e l'imperatore Giuliano. È da rilevare che il disprezzo di Origene per l'allegoria praticata dai Greci è la conseguenza della sua condanna della lettera dei miti pagani, mentre egli ritiene sempre utile il senso letterale della Bibbia. Quanto alla sua ermeneutica personale, essa combina le tradizioni derivate dal giudaismo, dall'ellenismo e dai precedenti Padri della Chiesa in modo così stretto che per secoli l'esegesi cristiana si è mossa sulle vie tracciate da Origene. La componente greca della sua teoria e della sua pratica è importante, anche se non ha il ruolo preponderante che le è stato troppo spesso attribuito. Le ragioni addotte da Origene per spiegare l'oscurità delle Scritture (stimolare la ricerca ed evitare pericolose illusioni alle persone non preparate) trovano equivalenti nella pedagogia greca relativa alla lettura dei grandi testi. Le immagini di cui egli si serve per descrivere l'articolazione dei tre sensi (storico, «psichico» e «spirituale») non contengono soltanto riferimenti alle Scritture. Esse rinviano esplicitamente anche alla tripartizione della filosofia e alla struttura del composto umano. Il paragone fra l'armonia delle Scritture, che non si coglie facilmente di primo acchito, e la coerenza, spesso invisibile, del mondo, si innesta su alcune rappresentazioni greche del cosmo. Il principio fondamentale – spiegare la Bibbia con la Bibbia – corrisponde alla regola d'oro, tardivamente formulata da Porfirio ma seguita dai primi maestri della filosofia alessandrina, di «chiarire Omero per mezzo di Omero». Quando, nella concatenazione del registro storico-legislativo dei testi biblici, Origene individua le rotture che spingono a ricercare il senso spirituale, egli condivide un precetto illustrato dall'esegesi greca dei poeti, degli oracoli e dei miti: le assurdità, le contraddizioni, sono segni che invitano all'allegoresi. Il fatto che queste soluzioni di continuità siano da lui definite come «impossibilità» può anche attestare che, nella tradizione greca, si dovettero incontrare le giustificazioni allegoriche dei passi omerici ritenuti sconvolgenti e l'esame delle «impossibilità» dei testi dei poeti così come, con altri intenti, lo aveva condotto Aristotele nella *Poetica* e nelle *Questioni omeriche*.

Per i suoi commenti, Origene adotta anche le regole in uso nelle scuole per spiegare Aristotele e Platone. Il preambolo del suo trattato sul

«Cantico dei Cantici» contiene alcuni elementi degli schemi che diverranno successivamente noti come introduzioni alle opere dei due filosofi; ciò mostra che l'elaborazione di tali schemi ebbe inizio a partire dal III secolo nei commenti alle opere di Platone. D'altro canto, questo ingegnoso allegorista è anche un «grammatico» sperimentato, uno dei migliori rappresentanti della scienza del suo tempo che ha per oggetto la spiegazione dei testi e che è suddivisa in quattro materie: decifrazione lessicale e sintattica, spiegazione del contenuto (storia, topografia, dati naturali, ecc.), critica testuale ed esame del valore estetico e morale. Egli padroneggia perfettamente le regole e i concetti che hanno rilevanza in questi campi. Nel IV secolo lo stesso sapere viene utilizzato dagli esegeti cristiani di tendenza antiochiana che tuttavia rifiutano l'allegorizzazione. I Padri cappadoci, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e soprattutto Gregorio di Nissa, accettano, invece, tutte le dimensioni dell'ermeneutica origeniana.

Per Origene, l'accanito lavoro dell'ermeneuta finisce per assimilare la sua comprensione all'ispirazione stessa delle Scritture: essa è, per lui, la più alta e indubbiamente l'unica esperienza mistica. Un'analoga alleanza tra l'esigenza razionale e la tensione affettiva si manifesta nei Cristiani attraverso un'altra forma di esercizi spirituali, che reca anch'essa il segno dell'ellenismo e che appare altresì nelle correnti di pensiero che definiscono il cristianesimo una «filosofia». Si tratta della recezione da parte dei Padri del concetto di «ascesi» nel senso filosofico del termine, quale attività interiore del pensiero e della volontà che addestra a vivere in modo conforme alla ragione. Da Giustino a Giovanni Crisostomo, passando per Clemente, Origene e i Cappadoci, il cristianesimo viene così concepito come «vera filosofia» e come saggezza vissuta che si appropria delle pratiche spirituali della filosofia antica, sostituendo il Verbo divino alla ragione universale. Tecniche come l'introspezione, il controllo di se stessi, la concentrazione sul momento presente, l'esame di coscienza, il continuo esercizio della presenza di Dio, il costante ricorso ai principi vitali, sempre disponibili, mirano alla tranquillità dell'anima e alla padronanza di sé. In tal modo l'eredità greca lascia la sua impronta sul comportamento cristiano e si estende fino al monachesimo, nel quale il riferimento ai «dogmi» fondamentali delle scuole filosofiche è sostituito dall'incessante richiamo ai «comandamenti» e alle parole degli Antichi, che sono conservate negli *Apostegmi* e nei *Kephalaia*. Questi esercizi hanno senza alcun dubbio tratti specificamente cristiani: presuppongono sempre il soccorso della grazia di Dio, l'umiltà del peccatore, la penitenza e l'obbedienza, e la rinuncia è vissuta come partecipazione alla sofferenza del Cristo e all'amore divi-

no. Ma essi contribuiscono anche alla parziale ellenizzazione del cristianesimo, soprattutto quando la «filosofia» cristiana diventa esercizio di morte in vista della separazione dell'anima dal corpo e della sua liberazione dalle «passioni» alla maniera platonica.

Se restringiamo l'esame al ruolo dell'ellenismo nell'elaborazione delle dottrine cristiane, l'attenzione dev'essere rivolta soprattutto a due campi del sapere: l'antropologia e la teologia. Meditando sulla natura e sul fine dell'uomo, i Padri sviluppano all'infinito l'analogia fra il motivo biblico della creazione «a immagine e somiglianza» di Dio (Genesi, 2, 26) e il tema platonico dell'assimilazione a Dio (*Teeteto*, 176 B). E nella parola di Genesi 2, 7 essi ritrovano sia le teorie greche sull'animazione dell'embrione, sia le varie descrizioni del composto umano. Tuttavia, questa parola, associata ad altre massime scritturali (Sapienza, 15, 11; Gioele, 3, 1; Giovanni, 20, 22), viene riferita da alcuni autori al dono dello Spirito e al battesimo come seconda creazione. Del pari, quando mette in campo la tipologia Adamo-Cristo, l'intento soteriologico opera una trasformazione sulle rappresentazioni greche. Si afferma inoltre, in tutta la sua singolarità, la fede nella resurrezione del corpo. Gli Apologisti fecero del loro meglio per dimostrare che essa non è irragionevole. Ma il tentativo di Origene, che si avvaleva di concetti greci per immaginare la permanenza di una «forma» corporea, venne accolto assai male dalla Chiesa, perché sospettato di diminuire la realtà del corpo risuscitato. Fu senza dubbio nella riflessione sul libero arbitrio e sulla responsabilità umana che l'ellenismo esercitò la sua maggiore influenza. Per respingere, in primo luogo, il determinismo attribuito agli gnostici, e, più generalmente, il fatalismo astrale, i Padri attinsero all'analisi della libera volontà di Aristotele e alla dottrina dell'«assenso» degli Stoici. Uno dei motivi dominanti di questa riflessione fu anche la famosa frase del mito platonico di Er [*Repubblica*, 617 E, ed. it. p. 712]: «La virtù è senza padrone [...]. Ciascuno è responsabile della propria scelta, la divinità non ne ha colpa». E questo un riferimento fondamentale anche per Gregorio di Nissa. Certo, i Padri si propongono di conciliare l'importanza della decisione umana con l'onnipotenza e la prescienza divine, ma la loro insistenza sulle capacità della ragione li allontana dalla lettera dell'insegnamento di Paolo e conferisce alla loro dottrina salvifica un orientamento del tutto diverso da quello dell'agostinismo occidentale.

In teologia, la questione dei rapporti fra cristianesimo ed ellenismo è particolarmente controversa. Il dibattito, quanto meno dalla Riforma in poi, ruota tutto intorno al «platonismo dei Padri», considerato come il culmine dell'«ellenizzazione» del cristianesimo. Le opzioni confessionali e le varie idee sull'essenza del cristianesimo si intrecciano con

l'esame scientifico dei fatti. Gli storici dei dogmi oscillano fra le indagini parziali, che mettono in evidenza il ricorso degli Antichi ai concetti della filosofia greca, e le interpretazioni, che rilanciano la controversia sulla compatibilità dei due sistemi. Heinrich Dörrie ha voluto ridurre il «platonismo cristiano» a uno strumento di propaganda degli Apologisti: nel caso peggiore, a una metaforica, in quello migliore a una correzione che rinnovava da cima a fondo il modello utilizzato. Pur contribuendo a individuare le nozioni mutate da Platone, egli ha ritenuto contraria alla gerarchia platonica dell'essere la dottrina cristiana della grazia e della rivelazione. Endre von Ivanka, più sensibile alle connivenze fra platonismo e teologia cristiana, giunge tuttavia a conclusioni analoghe, sottolineando l'inassimilabile singolarità dei concetti di creazione e di grazia. Egli ha persino ridato vita, paradossalmente, al vecchio detto «Platone, portatore di eresie» nel tentativo di indicare fino a che punto il teologo può seguire il platonismo senza cadere nell'errore. All'opposto, le ricerche erudite di John Whittaker tendono a immergere le dottrine cristiane dell'Antichità nell'atmosfera morale e intellettuale della cultura ellenica dell'epoca.

È innegabile che i Padri, per pensare la loro fede e costruire concettualmente la loro dottrina, si siano rivolti alla «teologia» platonica, la più prestigiosa del loro tempo. Così facendo, essi si scontrarono perennemente con una difficoltà di importanza capitale: come conciliare la nozione biblica di un Dio che è dotato di volontà e agisce in modo contingente con un'ontologia che presuppone l'immobilità di Dio? Uno dei compiti dello storico è quello di studiare le varie soluzioni trovate nel corso del tempo dagli studiosi antichi o di constatarne le aporie. Le ricerche contemporanee, basate su una conoscenza critica delle fonti di cui disponevano i Padri, hanno messo in luce l'affinità esistente fra le ipotesi da essi avanzate fino agli inizi del v secolo sulle relazioni fra il Padre e il Figlio, e le proposizioni dei Platonici sui rapporti fra l'intelletto demiurgico, il mondo intelligibile e l'Uno trascendente. I teologi cristiani che si spinsero più lontano sulla strada del platonismo fino ad ammettere, come Origene, la disgiunzione imposta da Plotino fra il principio supremo e l'Intelletto, continuarono ad attribuire al Padre un'attività intellettuale e volontaria. E, secondo Rowan Williams, se Ario radicalizza la differenza tra il Padre e il Figlio nei termini che la scelta plotiniana illumina nel modo migliore, lo fa per affermare la totale indipendenza della volontà divina. La crisi ariana pose fine alla teologia del Logos, che coinvolgeva il Figlio nel processo cosmico subordinandolo al Padre. Ma la nuova problematica, fondata sulla consustanzialità del Padre e del Figlio, risolleva la questione della volontà divina. Se il Padre è causa del

Figlio, e se la sua volontà interviene nell'eterna generazione del Figlio, come può questa causalità includere l'eguaglianza nell'essere del Padre e del Figlio? È questa la difficoltà presa in considerazione da Gregorio Nazianzeno.

Lo sviluppo della teologia trinitaria indusse i Padri, da Eusebio di Cesarea a Cirillo di Alessandria, a cercare in campo platonico gli equivalenti della dottrina delle «tre ipostasi». I loro sforzi ebbero un esito così felice che molti commentatori di Plotino, anche fra i moderni, hanno trasferito nell'opera del filosofo il senso cristiano delle «ipostasi» (persone sussistenti, e non «prodotti sostanziali» di una realtà trascendente) e hanno applicato, a torto, questi termini al Bene, all'Intelletto e all'Anima, a loro volta ingannati dal titolo conferito al trattato 5.1: *Sulle tre ipostasi che hanno rango di principi*.

Naturalmente, non è possibile ridurre a degli equivoci gli incontri fra la teologia cristiana e l'ellenismo, né ritenere, con Adolf Harnack, che la primavera dell'alleanza fra l'ortodossia e la filosofia non fu seguita da un'estate, ma da alcuni devastanti uragani. Senza voler pronunciare alcun giudizio di valore, è bene riconoscere che l'elaborazione dogmatica del cristianesimo avvenne in un contesto ellenico, e che la forma delle questioni poste dalla filosofia e dalle idee greche su Dio, l'uomo e il mondo orientò in modo decisivo il sistema di pensiero cristiano.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

GIUSTINO, *Apologie*, a cura di S. Frasca, Torino 1938.

PAOLO, *Le lettere*, a cura di C. Carena, Torino 1990.

PLATONE, *Repubblica*, in Id., *Dialoghi politici*, 2 voll., a cura di F. Adorno, I, Torino 1953.

Testi e altre traduzioni:

GIUSTINO, *Apologie*, a cura di A. Wartelle, Paris 1987.

Id., *Dialogo con Trifone*, a cura di G. Archambault, Paris 1908.

Id., *Omélies pseudo-clementines*, a cura di A. Siouville, Paris 1933, nuova ed. 1991.

Id., *Œuvres complètes*, a cura di J. P. Migne, Paris 1994.

Patrologia graeca, a cura di J. P. Migne, Paris 1886.

Sources chrétiennes, a cura del CNRS, Paris 1942 sgg.

WILES, M. e SANTER, M. (a cura di), *Documents in Early Christian Thought*, Cambridge Mass. 1975.

Studi citati nell'edizione francese:

ARMSTRONG, A. H.

1990 *Hellenic and Christian Studies*, London.

AUBIN, P.

1992 *Plotin et le christianisme*, Paris.

BROWN, P.

1978 *The Making of late Antiquity*, Cambridge Mass. (trad. it. *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001).

CHADWICK, H.

1966, 1984 *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford (trad. it. *Pensiero cristiano antico e tradizione classica*, a cura di G. Lusini, Scandicci 1995).

DODD, C. H.

1953, 1970 *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge Mass. (trad. it. *L'interpretazione del quarto Vangelo*, a cura di A. Ornella, Brescia 1974).

DORIVAL, G.

1988 *L'originalité de la patristique grecque*, in *As humanidas grecolatinas e a civilização do universal*, Coimbra, pp. 383-420.

DÖRRIE, H.

1976 *Platonica minora*, München.

FESTUGIÈRE, A.-J.

1932 *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris.

GNILKA, C.

1984 *Chresis: Die Method der Kirchenvater im Umgang mit der antiken Kultur*, II. *Kultur und Conversion*, Basel.

HADOT, P.

1968 *Porphyre et Victorinus*, Paris (trad. it. *Porfirio e Vittorino*, Milano 1993).1992 *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 3^a ed. (trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988).

IVANKA, E. VON

1964 *Plato Christianus*, Einsiedeln (trad. it. *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Milano 1992).

MANSFELD, J.

1992 *Heresiography in Context. Hippolytus's Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden.

MEIJERING, E. P.

1975 *God being History*, Amsterdam-Oxford.

PÉPIN, J.

1981 *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 2^a ed.1986 *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London.1987 *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris.

RIST, J. R.

1985 *Platonism and its Christian Heritage*, London.

WHITTAKER, J.

1984 *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London.

WILLIAMS, R.

1987 *Arius, Heresy and Tradition*, London.

Aggiornamenti e integrazioni:

ADORNO, F.

1969 *Il pensiero greco romano e il cristianesimo*, Bari.

BEIERWALTES, W.

1998 *Platonismus in Christentum*, Frankfurt am Main.

BOYS-STONES, G. R.

2001 *Post-Hellenistic Philosophy: a Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford.

DANIELOU, J.

1961 *Message évangélique et Culture hellénistique aux II et III siècles*, Tournai (trad. it. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975).

EDWARDS, M., GOODMAN, M., PRICE, S., e ROWLAND, CH.

1999 (a cura di), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, Oxford.

ENDRESS, G.

1997 (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek and Islamic Hellenism*, Leiden.

FINE, S.

1998 (a cura di), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Graeco-Roman Period*, Oxford.

GEOLTRAIN, P.

2000 *Aux origines du christianisme*, Paris.

GIRARDI, M. e MARIN, M.

2001 (a cura di), *Origene e l'alessandrinismo cappadoce*, Bari.

HELLEMAN, W. E.

1994 (a cura di), *Hellenization Revisited*, New York - London.

HENGEL, M.

1996 *Judaica, Hellenistica et Christiana*, Tubingen.

OLIVETTI, M. e MATHIEU, V.

1985 (a cura di), *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo. Atti del Colloquio indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici Enrico Castelli*, Roma.

OSBORNE, C.

1987 *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca N.Y.

PERRONE, L.

- 1998 (a cura di), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel "Contro Celso" di Origene*, Roma.

POUDERON, B. e DORÉ, J.

- 1998 *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris.

RUNIA, D.

- 1999 *Filone d' Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a cura di R. Radice, Milano.

SORABJI, R.

- 2000 *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford.

VARDIMAN, E. E.

- 1987 *La grande svolta: la Giudea tra ellenismo e primo cristianesimo*, Milano.

► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; Figure di filosofo; Fisica.

Vol. II Ellenismo e giudaismo; Platonismo.

SERGE BARDET

Ellenismo e giudaismo

L'incontro fra ellenismo e giudaismo, fenomeno complesso e talvolta di difficile individuazione, sarà qui esaminato secondo due direttrici principali. In questo incontro, i Greci – o *alcuni* Greci – ebbero modo di scoprire un popolo, una cultura: ci chiederemo quindi che cosa ne abbiano realmente conosciuto e pensato. Ma poiché quei Greci erano essi stessi portatori di un sapere che ebbe a sua volta una sua diffusione senza che il mondo giudaico fosse necessariamente ansioso di riceverlo, si cercherà qui di misurarne gli effetti. I contatti più significativi si verificarono durante l'età ellenistica in Giudea e in Egitto, perciò il nostro discorso si estenderà fino a Paolo di Tarso, a Filone Alessandrino e al loro fratello minore Flavio Giuseppe, la cui opera ed eredità intellettuale sarà poi raccolta dal cristianesimo.

I Greci conoscevano il popolo giudaico? Ai loro occhi, esso era degno di attenzione e di interesse? Si cercherebbe invano, in un testo greco dell'età arcaica, una menzione chiara di un qualsiasi scambio con dei Giudei. Il poeta Alceo evoca le imprese del fratello, partito per offrire i suoi servigi agli eserciti Caldei, e si è supposto che questo Antimenida di Lesbo fosse un mercenario di Nabuchodonosor che, in tale veste, avrebbe potuto assediare Ascalona nel 600 a. C. e – perché no? – Gerusalemme (598-597). Ma siamo già nell'ambito della storia romanzata: Alceo non parla di Giudei, come non ne parlano i suoi contemporanei. D'altro canto, che cosa poteva rappresentare per loro un piccolo regno vassallo e frantumato, che a quell'epoca non aveva neppure uno sbocco sul mare? Il viaggio di piacere era allora un genere sconosciuto. Nei primi anni Sessanta, tuttavia, alcuni scavi portarono alla luce nei dintorni di Yavné (tra Giaffa e Ashdod) i resti di una fortezza militare da cui emerge che la guarnigione di stanza utilizzava una grande quantità di vasellame greco proveniente esclusivamente dall'Oriente e risalente agli ultimi trent'anni del VII secolo. Tant'è bastò a supporre una presenza diretta di Greci in Asia. Poiché l'architettura e le costruzioni del luogo non presentavano tracce di rifacimento, inoltre, sembrò logico ipotiz-

zare che il vasellame fosse contemporaneo ai muri. In mancanza della più piccola traccia di mobilio egiziano, è dunque difficile pensare che quei Greci fossero mercenari al servizio del faraone. Non saranno stati piuttosto al servizio di Giosia, re della Giudea dal 640 al 609? In effetti un coccio ritrovato in quel sito reca un'iscrizione in caratteri ebraici, a quanto sembra, e in questo caso la guarnigione greca potrebbe non essere riuscita a impedire l'irruzione delle truppe del faraone Nekao nel 609. Se la prima ipotesi è corretta, invece, essa fu spazzata via nel 605 o nel 604 dall'esercito di Nabuchodonosor. In ogni caso, qualunque fosse il campo in cui militarono, quei Greci conobbero sicuramente l'esistenza (e la cultura?) degli Ebrei; è probabile però che una parte dei sopravvissuti si fosse poi stabilita in Egitto o in Fenicia, cosicché pochi furono coloro che tornarono al loro paese, e comunque non in numero sufficiente per diffondere in Grecia la conoscenza del popolo giudaico e della sua cultura.

Nel secondo terzo del v secolo a. C., Erodoto (2.104) parla della diffusione del popolo egizio e delle consuetudini egizie in Oriente. Accenna in particolare alla circoncisione, che «i Colchi, gli Egiziani e gli Etiopi sono gli unici a praticare, fin dai tempi più remoti» [ed. it. p. 383]. Conclude quindi che, per imitazione, i Fenici e i Siriaci di Palestina sarebbero stati loro debitori di tale pratica. Poco interessa qui la validità storica di tale ragionamento: che cosa significa piuttosto, per un viaggiatore greco, la denominazione Siriaci di Palestina? Sappiamo che la circoncisione era una pratica giudaica, ma non una specificità giudaica. Il termine greco «Palestinesi» corrisponde a quello di «Filistei» che si trova nella Bibbia, la quale, tuttavia, li chiama «non circoncisi», come i Fenici. Erodoto ha forse confuso Giudei e Filistei? È possibile. Secondo le nostre fonti, tuttavia, la parola «Filistei» è politicamente in disuso nel v secolo. Si tratta di immigrati nabatiani circoncisi? «Palestina», usato di solito per indicare la costa siriana, ritorna più avanti in Erodoto (7.89) per segnalare che «i Siriaci di Palestina» (gli stessi?) insieme ai Fenici rifornivano di navi l'esercito persiano. Non è plausibile che i Giudei fornissero una flotta da guerra, anche soltanto a titolo di tributo obbligatorio. Perciò qui il termine non può designare che le città costiere, già filistee. Tutto ciò non è molto chiaro. Ma come chiedere a Erodoto, che verosimilmente non aveva mai messo piede in Siria, di analizzare il mosaico culturale di una regione e di popoli che l'amministrazione persiana e l'atavico disprezzo degli Egizi (i suoi informatori) per gli Asiatici lo inducevano a rappresentarsi come «la Siria»? È estremamente probabile che Erodoto non avesse alcuna consapevolezza dell'esistenza specifica di un popolo giudaico.

D'altra parte, Isaia (66.19) sembra indicare che l'ignoranza in generale era reciproca. Esistono numerose tracce di un attivo commercio – diretto o indiretto – fra Greci e Giudei a partire dall'VIII secolo, che in seguito divenne abbastanza continuativo; ciò tuttavia non significa affatto che Giudei e Greci si conoscessero, se non nel modo più vago.

Nella seconda metà del IV secolo, Aristotele ricorda nei suoi *Meteorologica* le caratteristiche che il Mar Morto deve all'elevata salinità. Ma mette in guardia il lettore: «Se è vero ciò che alcuni raccontano a proposito del lago di Palestina...» (359 a 18). Questa riserva ci dice non solo che Aristotele non conosceva personalmente la regione e ignorava la parola «Giudea», ma che nessuna persona veramente attendibile si era recata a visitarla. Ciò significa che egli raccolse in modo diretto o indiretto i racconti di qualche mercante, una figura che, agli occhi degli antichi geografi e studiosi, apparteneva a una triste genia notoriamente portata all'esagerazione e alla menzogna. Quell'informatore, inoltre, se veramente vide il Mar Morto, potrebbe averlo visto dalla riva orientale, seguendo la via del commercio nabateo, e non quella delle oasi giudaiche. Un Greco di quell'epoca non aveva alcuna ragione di associare il Mar Morto ai Giudei piuttosto che ai Nabatei (è questa un'associazione che farà lo storico Girolamo di Cardia alla fine del IV secolo). In ogni caso, non si riscontra traccia di Giudei nella letteratura greca.

È dunque sorprendente e interessante trovare, nella penna di Clearco di Soles, il seguente aneddoto: un giorno, il suo maestro Aristotele gli avrebbe raccontato di aver incontrato in Asia Minore un Giudeo di Coelè-Siria; e che il suo strano popolo, la cui capitale porta «il nome tortuoso [*sic*] di Gerusalemme», è abbastanza simile ai saggi brahmani dell'India [!]. In ogni caso, «egli era un greco, non solo per la lingua, ma anche nell'anima». Diciamolo francamente: questa testimonianza, data agli inizi del III secolo, non può essere accolta. Innanzitutto per ragioni storiche: in base a quanto sappiamo della sua vita, Aristotele risiedette ad Atarneo, in Asia, fra il 347 e il 342, ed è molto improbabile che in quegli anni vi fosse una comunità giudaica insediata in Asia Minore, a Pergamo (città vicina ad Atarnea) o altrove. I primi Giudei della diaspora fanno la loro comparsa solo agli inizi del III secolo più a sud, verso Sardi ed Efeso: le prime comunità la cui presenza è attestata in Asia Minore risalgono ad Antioco II (261-247), che permise un'emigrazione collettiva di sudditi giudei concedendo loro la cittadinanza anche nelle città della Ionia nelle quali andavano a stabilirsi. Inoltre (poiché si potrebbe obiettare che qualche Ebreo proveniente dalla Giudea avrebbe potuto viaggiare individualmente), un simile giudeo perfettamente

ellenizzato era del tutto anacronistico all'epoca in cui sarebbe avvenuto il fatto narrato nell'aneddoto. La testimonianza di Clearco non può essere accolta anche per ragioni letterarie: il passo citato infatti utilizza numerosi accorgimenti per avvertire il lettore del carattere onirico e prodigioso di un simile incontro (che infatti viene raccontato in un *Trattato sul sonno...*), o per indurlo a ridere di quel popolo di balordi pieni di pretese filosofiche; esso mostra soltanto che Clearco conosceva l'esistenza specifica del popolo giudaico e che aveva sulle sue consuetudini informazioni sufficienti (o appena sufficienti) per considerarlo un popolo non meno esotico degli abitanti dell'India.

Perciò, sino alla fine del IV secolo, i Giudei non fanno parte né dell'area di conoscenza dei Greci, né delle loro preoccupazioni, tanto che, secondo Arnaldo Momigliano, i Greci vissero benissimo per tutta l'età classica senza sapere dell'esistenza degli Ebrei. È vera anche la proposizione reciproca, e in modo ancora più netto, perché bisogna tener conto dell'isolazionismo dei Giudei. È fuor di dubbio che, individualmente, qualche uomo animato di spirito d'avventura abbia incontrato dei Giudei, per lo meno a partire dal VII secolo. Lo stesso Clearco, che era probabilmente un grande viaggiatore, potrebbe averne conosciuto alcuni in Oriente, nella Ionia o a Cipro, sua isola natale. Ma fino ad allora l'incontro non aveva mai dato avvio a un interesse collettivo, o anche limitato alla sola cerchia dei letterati: in questo, Clearco segna una svolta.

Poco tempo prima, nel 332, era infatti accaduto un evento fondamentale sotto molti aspetti, e in ogni caso per la questione di cui ci stiamo occupando: la conquista dell'Oriente da parte di Alessandro Magno. Fu allora che i due popoli scoprirono davvero l'uno l'esistenza dell'altro. Se il viaggio di Alessandro a Gerusalemme appartiene alla leggenda, è vero, comunque, che la Giudea passò sotto l'amministrazione macedone e che i suoi abitanti furono costretti ad apprendere, se non la pratica, per lo meno l'esistenza di una lingua greca e di una nuova realtà istituzionale. I Greci, da parte loro, scopriranno l'esistenza di quel piccolo popolo vassallo (oltre a quella di tanti altri...), e ne osserveranno l'irriducibile attaccamento a strane consuetudini. Ma incontrarono anche una cultura prodigiosamente ricca, un insospettato universo di conoscenze che si sarebbero poi diffuse per tutto l'Oriente.

A questo punto del nostro studio facciamo una pausa. Perché, a partire dal momento in cui i contatti fra ellenismo e giudaismo si radicarono in ben precise circostanze geografiche (principalmente in Palestina e in Egitto, e probabilmente anche in Mesopotamia, dove però essi sono più difficili da valutare) e cronologiche (successivamente alla vittoria

macedone sulla Grecia intera), non fu più possibile concepire l'ellenismo come lo si sarebbe concepito anche soltanto mezzo secolo prima.

Ormai l'ellenismo come forza vitale non è più un fenomeno legato alla Grecia vera e propria. I vincitori non provengono da tutta la Grecia: sono essenzialmente macedoni. Gli uomini che si sono impadroniti del mondo conosciuto sono i nipoti degli uomini che gli altri Greci consideravano semibarbari. Costoro, nello spazio di qualche anno, faranno esplodere prodigiosamente i limiti geografici e spirituali dell'ellenismo. Ne sposteranno il centro di attività principalmente verso l'Egitto lagide, verso la nuova città di Alessandria (il grande centro intellettuale dell'epoca) e, in misura minore, verso l'Oriente seleucide. Al cuore di questo «nuovo mondo» si trova la Palestina, ma i conquistatori non esporteranno in Oriente un ellenismo da museo, inalterabile e irrigidito nella sua classica grandezza, bensì un ellenismo rinnovato, profondamente modificato, spesso per l'azione cosciente e deliberata del re. Il modello della città-stato infatti non era mai stato l'unica forma politica esistente in Grecia, ma per la maggior parte dei Greci, costituiva la norma dell'ellenismo, col suo sistema di assemblee nel quale il governo – democratico o oligarchico che fosse – aveva luogo attraverso una continua pratica di scambi verbali; a tutto ciò succedette il modello egemonico incontestabile, ma familiare in Oriente, della monarchia regia, incarnazione assoluta di un potere che estese ben presto la sua giurisdizione su vasti territori e mescolò fra loro innumerevoli popoli, riducendoli tutti alla condizione di sudditi. Uniti dalla medesima appartenenza allo stesso sovrano, quei popoli e quei territori sarebbero stati ben presto governati da leggi scritte miranti all'unità giuridica dei grandi regni nati dalla spartizione fra i successori di Alessandro. L'amministrazione e la guerra (che erano rimaste essenzialmente fra i doveri del cittadino comune) si stavano già professionalizzando. Le cerimonie di culto e le richieste dei postulanti si sarebbero ben presto rivolte alla persona di un monarca sempre più vicino alla divinità (con grande scandalo della maggioranza degli Giudei, il cui intransigente monoteismo passava per una stravaganza) e avrebbero preso il sopravvento sugli antichi culti civici o regionali.

Le cose mutarono anche a livello intellettuale: accentuando un'evoluzione già iniziata con i Sofisti, anche il letterato e lo scienziato si professionalizzano e si specializzano. La scienza, pura o applicata, viene molto spesso dissociata dalla filosofia. Al contrario di Platone, infatti, Euclide e Archimede non mescoleranno la filosofia, e ancor meno la filosofia politica, alla loro opera di matematici. L'astronomia, la geografia, l'agronomia e la filologia danno luogo a trattati tecnici scritti da spe-

cialisti. Per cogliere l'originalità dei rapporti – spesso conflittuali – fra ellenismo e giudaismo, è necessario capire che questa nuova cultura, definita *ellenistica*, non fu «qualcosa di greco appiccicato su qualcosa di non greco» (benché certamente esistessero dei meccanismi di segregazione fra Greci e nativi). Essa fu il frutto originale di un'epoca, delle circostanze e dell'azione di alcuni grandi uomini, ma soprattutto dell'incontro – diversamente riuscito, diversamente approfondito, ma sempre complesso – fra un modello greco in piena mutazione e alcuni ambienti orientali capaci di accompagnare questa mutazione: nella stessa Gerusalemme, per esempio, durante il II secolo a. C. una minoranza (?) aristocratica, emersa tuttavia dagli ambienti sacerdotali, cercherà di trasformare in città greca (in *polis*) il tradizionale stato teocratico giudaico.

Il veicolo primordiale dei saperi è la lingua. Orbene, furono le popolazioni locali a imparare il greco, e non viceversa. Questo determinerà il senso della trasmissione. Fino allo sviluppo della missione cristiana nel corso del I secolo, fu essenzialmente la cultura greca a diffondersi nel mondo orientale e in particolare nel mondo giudaico. Il flusso inverso fu assai debole, e dovuto piuttosto a un'infatuazione esotica. I Greci si interessarono ai Giudei solo tardivamente, e per un pubblico romano (Posidonio, Strabone...)

Il greco non divenne mai, neppure in Egitto, il veicolo linguistico comune a tutti gli strati della popolazione giudaica. Tradizionalmente i Greci non furono affatto dei «missionari culturali» cosicché il popolo continuò a usare l'aramaico. Ma gli ambienti religiosi, peraltro spesso ostili alla cultura dei nuovi padroni, non necessariamente si tennero in disparte. In genere, la nuova lingua si diffonde negli ambienti aristocratici urbani: i padroni di ieri, se vogliono conservare una parte della loro condizione privilegiata, debbono essere in grado di avvicinarsi ai nuovi padroni e di costringerli a tenerli in una qualche considerazione. Così, a poco a poco, un'intera classe di amministratori e di letterati, anche negli ambienti sacerdotali, assorbì la lingua greca e divenne necessariamente bilingue, anzi trilingue, per lo meno a partire dal II secolo a. C., se non talvolta a partire dalla fine del III secolo.

Di fatto, sebbene nel corso del III secolo l'autore dell'Ecclesiaste (o Qohelet) scriva ancora in ebraico, egli è imbevuto di cultura greca. Anche Gesù ben Sira (il Siracide), scriba assai colto di Gerusalemme, all'inizio del II secolo scrive in ebraico; ma, stando alla prefazione aggiunta alla sua opera, fra il 135 e il 130 a. C. suo nipote lo traduce in greco. Qualche tempo dopo (verso il 124), un compilatore riscrive direttamente in greco il libro II dei Maccabei di Giasone di Cirene (un Giudeo dal nome ellenizzato). Questa fioritura presuppone che almeno un certo grup-

po di letterati avesse fatto impartire ai propri figli un'educazione greca di ottimo livello, con lo scopo di ottenere quel sigillo di nobiltà e di purezza conferito dal colore atticizzante. Dopo essere stata inizialmente un'«educazione supplementare», essa divenne, in certi casi, l'unica educazione, tanto che Filone Alessandrino, all'inizio dell'era cristiana, aveva fama di ignorare l'ebraico! Senza l'esistenza di una simile classe ellenizzata, non si potrebbe comprendere un'impresa come quella della Bibbia dei Settanta, cioè la traduzione in greco del testo ebraico del Pentateuco, intrapresa forse a partire dal secondo quarto del III secolo, e successivamente degli altri libri, in Egitto e più precisamente ad Alessandria. Se, contro ogni tradizione del Vicino Oriente, il libro sacro fu tradotto, è perché una parte non trascurabile della società giudaica, soprattutto della diaspora, sentiva il bisogno di un testo greco, non essendo in grado di leggere correntemente quello in ebraico (a ciò poterono concorrere anche la curiosità degli eruditi greci e la diffidenza del potere lagida nei confronti di un testo capace di governare una comunità). Quella traduzione, costringendo gli autori ad assumersi un compito filologico e religioso al tempo stesso, fissò il testo, ne aumentò l'importanza a spese della pratica viva della religione e lo fece conoscere in questa nuova forma. Perciò Elias Bickerman poté affermare: «Il giudaismo divenne la religione del Libro quando la Bibbia fu tradotta in greco».

In effetti, l'esistenza di una forte diaspora giudaica, in particolare ad Alessandria, città creata dai Greci, fu un fattore di primaria importanza per la diffusione del pensiero e del sapere greco nell'ambiente ebraico e in Giudea. È noto che durante l'età ellenistica Alessandria divenne il principale centro di irradiazione dell'ellenismo, e non meno nota è la fama della sua Biblioteca, che si riteneva raccogliesse la totalità della letteratura greca o tradotta in greco. L'età ellenistica rappresentò l'apogeo delle scienze empiriche e tecniche, dunque non è possibile supporre che la Biblioteca di Alessandria e i centri di attività intellettuale che facevano la gloria di quella città egizia non abbiano avuto un'eco in Giudea e altrove. La Giudea, inoltre, non sembra essere sfuggita al movimento di espansione economica derivante dall'arricchimento teorico e tecnico che caratterizzò quel periodo. Il problema sta nella difficoltà di misurare questa eco. Varrone enumera una cinquantina di autori di trattati tecnici, genere letterario specificamente greco: si conoscono, ad esempio, il trattato di agronomia di un certo Bolos di Mendes che godette di grande fama durante tutta l'Antichità e anche più tardi, alcuni trattati di giardinaggio, altri sull'allevamento del bestiame... Ma non se ne trova nessuna traccia in Giudea. Si può osservare soltanto che il diecete (sovrintendente alle finanze) di Tolomeo II, Apollonio, appassionato

di sperimentazione agricola e arboricola, possedeva una tenuta vinicola in Galilea. Sarebbe davvero sorprendente che egli non abbia esercitato qualche influenza tecnica sui contadini del vigneto, soprattutto in quella regione disprezzata dai religiosissimi Giudei per il suo scarso attaccamento al formalismo e alle tradizioni ebraiche. Ma non ne sappiamo praticamente nulla, e potremmo ripetere la stessa osservazione a proposito dei trattati di botanica, di zoologia, di medicina, di architettura e, a maggior ragione, dei trattati dedicati alle tecniche manifatturiere. Si potrebbe citare, per esempio, la probabile introduzione, nel II o nel III secolo a. C., delle tecniche di irrigazione artificiale da parte dei Greci, attestate dall'Ecclesiaste (2.6), dal Siracide (24.30-32) e dall'uso – nella lingua talmudica – della parola *ntly*, dal greco *antlia* (che significa ruota di irrigazione); o la distinzione, nel testo della Bibbia greca dei Settanta, tra i diversi stadi di formazione del feto, ignoti al lessico ebraico.

È possibile seguire meglio, invece, l'introduzione da parte dei Greci delle tecniche legate alla presa o all'esercizio del potere, in particolare alla guerra, all'amministrazione e al fisco.

La folgorante, schiacciante, universale vittoria degli eserciti greci costituiva la miglior prova dell'eccellenza delle loro tecniche. L'aristocrazia ellenizzata di Gerusalemme non fece costruire un ginnasio solo per conformarsi a un modello culturale, ma anche perché riconosceva la superiorità conferita dall'addestramento premilitare o paramilitare che vi veniva impartito. Nella stessa prospettiva la Siria si munisce di fortezze conformi alle tecniche ellenistiche e costruite a cura o per ordine dei poteri ellenistici, prima dei Lagidi e poi dei Seleucidi. E quantunque né Polibio, né i Libri dei Maccabei descrivano le tattiche impiegate dagli eserciti giudaici durante l'età ellenistica, l'importante massa di mercenari giudei arruolatisi negli eserciti ellenistici – che costituiranno un veicolo non trascurabile dei valori e dei saperi greci – offrirà ai Maccabei, quando sarà il momento, un patrimonio di competenze decisive per poter tenere in scacco gli eserciti greci – anche se la loro rivolta permetterà altresì di sviluppare tecniche di guerriglia particolarmente adatte alla situazione giudaica.

In attesa di questi periodi di crisi, il consolidamento della famiglia dei Tobiadi grazie all'appalto delle imposte (un sistema tipicamente greco) dimostra che, fin dal periodo lagida (III sec.), l'aristocrazia giudaica aveva integrato nella sua pratica fiscale e amministrativa alcune tecniche ellenistiche. In mancanza di un manuale sul sistema fiscale antico, è difficile valutare con esattezza le innovazioni. Ma è certo che furono proprio le monarchie ellenistiche a costruire un sistema di tipo burocratico, indubbiamente pesante, ma anche dotato di una reale efficacia

in virtù della sua continua rielaborazione. Ed è in qualche modo possibile misurare il valore delle innovazioni osservando la progressiva sostituzione del tributo in natura con una contribuzione fiscale pagata in numerario sulla base del reddito: un sistema sufficientemente razionale per funzionare senza grossi problemi e con relativa soddisfazione dei Giudei, per lo meno i Giudei delle città, fino all'arrivo dei Romani. Così Giuseppe e Mosè sono definiti da Artapano, un autore giudaico-egiziano del II secolo, i «primi diecèti» di Giudea: un modo di legittimare le nuove tecniche fiscali per mezzo di un precedente biblico e l'anzianità a esse conferita da quel precedente.

Il riserbo delle nostre fonti sull'apporto dei saperi tecnici greci può dipendere, almeno per quanto riguarda le fonti ebraiche, da una particolare tradizione intellettuale. È chiaro infatti che non è possibile parlare dell'incontro tra ellenismo e giudaismo senza ricordare ciò che più di ogni altra cosa è all'origine della loro comune sopravvivenza: le loro produzioni storiche, morali e religiose.

Il problema posto dalla congiunzione di queste due culture è prima di tutto epistemologico. Nell'epoca che stiamo esaminando, il «sapere greco» si articola in alcuni ambiti che, pur non essendo compartimenti stagni, sono tuttavia ben distinti fra loro. Alcuni miti tradizionali forniscono la chiave di qualcuno dei saperi rivelati fondamentali: sono i miti agricoli, come quello di Eleusi, o il mito di Prometeo. Altre competenze hanno uno statuto intermedio, che potrebbe essere definito di «patronato»: le Muse ispirano sì il poeta (senza di loro, niente poesia), ma esse non rivelano, non suggeriscono direttamente un testo come le colombe dello Spirito Santo a papa Gregorio. Infine, pur essendo in teoria sotto la protezione delle Muse, la storia, la geografia, l'astronomia, la politica, le varie *technai* intellettuali e la stessa speculazione filosofica sono saperi prodotti o conquistati dallo spirito umano: si prestano sempre più a un duplice movimento di teorizzazione e di verifica empirica (così, per esempio, Ipparco cercherà di misurare le dimensioni e le distanze della Luna e del Sole per verificare il sistema eliocentrico teorizzato da Aristarco di Samo). Inoltre Eratostene fu il precettore di un faraone che sovvenzionava la vita scientifica e letteraria, e a Siracusa Archimede frequentava il palazzo del re: lo scienziato ellenistico ha molto più a che fare con gli ambienti del potere temporale che con la sfera del sacro. Al contrario, il «sapere ebraico» dipende da Dio e dalla rivelazione, tanto più che in Giudea gli scribi e la gerarchia sacerdotale ne sono storicamente gli unici veicoli, e nella diaspora non è dato scorgere alcuno scrittore che possa essere definito profano (neanche, e soprattutto, Flavio Giuseppe).

Se queste due culture ebbero intellettualmente un punto in comune,

fu quello di aver costruito una lunga tradizione storiografica, particolarmente vivace nei Greci dell'età ellenistica (benché, in questa materia, Alessandria non abbia probabilmente svolto un grande ruolo) e molto antica nei Giudei, poiché i suoi primi elementi potrebbero risalire all'XI secolo a. C. Per quanto limitata sia stata la diffusione letteraria nell'Antichità, infatti, entrambe le culture si distinguevano dalla tradizione annalistica egiziana o mesopotamica perché non riservavano l'uso dei testi al potere regio e al suo clero (che poteva talvolta erigersi a contropotere). E fra le due non c'era grande differenza, perché i Libri dei Maccabei e, alla fine del I secolo d. C., Flavio Giuseppe, appaiono come esempi di una storiografia che si potrebbe definire giudaico-ellenistica: pur conservando una fraseologia di tipo profetico (e, d'altra parte, l'epifania di un dio non è estranea alla letteratura storica greca), anche la cronaca ebraica, alla maniera degli storici greci, produce ormai dei documenti d'appoggio, soprattutto di carattere diplomatico (Maccabei, 1.10.25 sgg.); quanto alla tradizionale pratica del dialogo o del discorso (spesso breve, salvo in Isaia, 36.4-10), essa sfocia in modo del tutto naturale nella sua riscrittura secondo i canoni della retorica greca.

Volenti o nolenti, gli autori ebrei dovettero venire a patti con l'idea che anche il divino si manifesta nella storia attraverso alcune istituzioni che si sono sviluppate più o meno progressivamente e che non rivestiranno sempre la medesima forma secolare per tutta l'eternità: è vero che la legge mosaica fu la codificazione di alcuni principî sicuramente antichi; ma, prima di Mosè, Abramo e le generazioni a lui successive dovettero pur agire senza l'appoggio di quel codice. Questa questione del «divenire storico» è una questione «d'importazione». Il trattato talmudico *Pirké Abot* mostra la vittoria del rifiuto, del fissismo: «Mosè ha ricevuto la Torah sul Sinai e l'ha trasmessa a Giosuè [...] e Hillel e Shammai l'hanno avuta [dai successivi detentori]». Ma questa citazione mostra anche, *a contrario*, il disagio religioso ed epistemologico nato durante l'età ellenistica dal contatto col pensiero storico greco.

Tale disagio spingeva a integrare la Bibbia col rinnovato genere storico, e questo è quanto fecero un certo Demetrio (samaritano?) alla fine del III secolo, e successivamente Flavio Giuseppe. Paradossalmente, tale convergenza letteraria corrispondeva a una divergenza fondamentale nella filosofia della storia professata da ognuna delle due culture. In misura diversa a seconda degli autori, i Greci attribuivano alla storia un duplice motore: l'azione umana e la scelta del destino o della fortuna (la *tychê* è particolarmente caratteristica di Polibio, ma è un luogo comune del pensiero greco). Se una simile concezione è individuabile nell'alta aristocrazia sacerdotale ellenizzata (che fa assegnamento sulla sola di-

menzione politica, e militare, puramente umana, quando, nel II secolo, cerca di integrare il mondo giudaico nel mondo greco), la tradizione ebraica riconosce come motore della storia soltanto Dio e la pietà dell'attore umano; il Siracide, nel II secolo, non fa eccezione. Mentre nella storiografia ellenistica il segno divino, interrogato dagli indovini, è puramente indicativo (e scarsamente riferito dagli autori), nel mondo ebraico la storia è mossa dal conformarsi dell'azione umana all'insegnamento dei profeti e all'Alleanza fra Dio e l'uomo: questa è ancora l'opinione di Flavio Giuseppe nel suo preambolo alle *Antichità ebraiche*. Si può dunque parlare di una concorrenza, consapevolmente accettata, fra due visioni del mondo.

Cominciarono poi ad apparire – e in questo Gesù fu un loro erede – dei «saggi» itineranti alla moda greca, che iniziarono a diffondere le loro idee morali e religiose. Forse è così che bisognerebbe tradurre il misterioso titolo di *Qohelet* (il titolo ebraico dell'Ecclesiaste): colui che provoca un assembramento (di ascoltatori). Alla maniera dei suoi fratelli greci, egli dispensava la sua saggezza al pubblico in un discorso fortemente logico, estraneo a quello che aveva caratterizzato fino ad allora il discorso biblico. È tuttora oggetto di controversia se la sua morale fosse segnata da influenze greche o si nutrisse di principi più o meno universali: tuttavia, il celebre detto «tutto è vanità» è stato accostato a un identico apoftegma di Monimo di Siracusa (IV sec.); e la sua etica del *carpe diem*, il suo scetticismo nei confronti della morale retributiva hanno fatto pensare a Euripide, ad Archiloco, a Teognide... Anche il suo grande contraddittore, il Siracide, professa una morale conforme all'etica aristotelica ed evoca la favola delle due strade che, attraverso Prodicco di Ceo e Senofonte, deriverebbe dagli ambienti pitagorici. L'analisi storica di questa evoluzione è complicata: da un lato, la tradizione esclusivista giudaica dovette costituire un freno, ma, dall'altro, essa fu notevolmente agevolata, in primo luogo, dall'opzione quasi monoteistica della filosofia platonica (che nel *Timeo*, per esempio, descrive la creazione del cosmo da parte di un dio demiurgo e unico) e, in secondo luogo, dall'evoluzione convergente delle correnti di pensiero orientali e delle filosofie greche, che non mancavano di analogie con le «sette», cioè con le diverse correnti del giudaismo; la più influente fu lo stoicismo, se non altro per l'idea di un cosmo organizzato da una potenza razionale che si confonde con la divinità. La nozione di un Dio nascosto, incomprensibile, simile a una forza impersonale come il Fato, poté allora circolare contemporaneamente alle idee dualistiche e alle allegorie del tempo e della fortuna utilizzate dal Qohelet, o alle personificazioni divine della saggezza e della scienza, ipostasi ausiliarie di Dio. La convergen-

za di queste riflessioni è espressa con forza da uno gnostico del II secolo d. C., Numenio di Apamea (fr 8): «Che cos'è Platone, se non un Mosè che parla attico?»

Per alcuni, il dio del filosofo greco si confonde con il Dio degli Ebrei. Del resto, Filone conosce benissimo le opere di Platone (in particolare il *Timeo*) e dei Presocratici (per esempio Eraclito); e il suo Mosè non ha nulla da invidiare ai fisici greci, quegli scienziati che studiano la natura e le sue leggi. Altri professano chiaramente un eclettismo filosofico, nel quale la Stoa ha spesso il ruolo dominante: così, Aristobulo (intorno al 160) definisce la saggezza «la conoscenza delle cose divine e umane» e inaugura la lettura del testo biblico secondo il metodo allegorico ripreso poi da Filone. Costoro praticavano l'*interpretatio graeca* per cui Yahweh è la forma locale di una grande divinità universale, adorata altrove sotto i nomi di Pan (il Tutto), di Dioniso...; mentre Enoch è solo una metamorfosi di Atlante, l'inventore, fra le altre cose, dell'astrologia; Kronos invece riassume in sé i personaggi di Noè e di Nembrot, del fondatore di Babilonia e del costruttore della sua torre... Queste associazioni possono far pensare a un'influenza dell'evhemerismo, per il quale la figura degli dèi perpetuava il ricordo trasfigurato di uomini particolarmente eminenti e benefici; e presentare i patriarchi come maestri dell'umanità, alla maniera di Triptolemo, è un evidente fenomeno di ellenizzazione.

Ma non bisogna lasciarsi ingannare: questo atteggiamento intellettuale, per lo più essenzialmente limitato ad alcuni ambienti di pensiero, portò con sé nuovi modi di riflessione, che però servivano sempre alla glorificazione del giudaismo come vera filosofia. La filosofia greca era solo un modo di rileggere la rivelazione testamentaria: gli Ebrei restano i soli a «conoscere Dio» veramente, e al massimo, per il loro monoteismo Pitagora, Socrate e Platone sono considerati discepoli di Mosè – il primato deve restare alla religione giudaica.

Al tempo stesso l'influenza greca fu sufficientemente pregnante perché, sin da allora, la figura del re ellenistico informasse potentemente quella del futuro Messia. Da parte loro, tuttavia, i Greci si mostreranno pieni di disprezzo per quella che considerarono soltanto una nuova superstizione orientale, della quale di fatto ignoravano tutto – solo i Romani infatti violeranno il *soreg*, la cinta sacra che limitava il sagrato dei Gentili alle soglie del tempio.

È chiaro, dunque, che rimane un compito delicato valutare, in qualsiasi campo, la conoscenza che i Greci ebbero del giudaismo, e la diffusione e recezione dei saperi che essi veicolavano. Come modello, l'ellenismo fu ignorato dalla maggioranza e adottato da una minoranza, de-

bole numericamente, ma socialmente potente; e quanto a coloro che vi si avvicinarono, alcuni lo fecero per penetrare nel campo nemico. I saperi pratici invece dovettero avere una diffusione migliore.

In ogni caso, dopo la distruzione del Tempio nel 70 d. C., le principali autorità della corrente farisaica ricostruirono il giudaismo in rovina abbandonando l'eredità neoplatonica e sulla base di una linea di pensiero astorico. Il divorzio sarà più o meno graduale e permetterà l'inserimento nella lingua talmudica di tutta una serie di termini dall'etimologia greca. Ma non sarà più attraverso il giudaismo che la cultura greca vivrà al di fuori della Grecia: lo farà attraverso il cristianesimo, attraverso Roma e il dedalo delle sette gnostiche, in attesa che gli Arabi la portino in Spagna, dove alcuni intermediari ebrei la tradurranno, a loro volta, per l'Europa romana.

Orientamento bibliografico.

Traduzione italiana utilizzata:

ERODOTO, *Storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, 2 voll., Milano 1996.

Testi e altre traduzioni:

FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi*, a cura di G. Reale, Milano 1978.

ID., *La filosofia mosaica*, a cura di K. Reggiani e R. Radice, Milano 1987.

ID., *On the Creation of the Cosmos*, a cura di D. T. Runia, Leiden 2001.

ID., *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 1994.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

BICKERMANN, E.

1988 *The Jews in the Greek Age*, Cambridge Mass. - London.

GENOT-BISMUTH, J.

1992 *Le scénario de Damas*, Paris.

HENGEL, M.

1973 *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihren Begegnung unter besonderer Berücksichtigung. Palästina bis zur Mitte des 2. Jhdts v. Chr.*, Tübingen (trad. it. *Giudaismo ed ellenismo: studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del 2. secolo a. C.*, a cura di S. Monaco, Brescia 2001).

ISAAC, J.

1956 *Genèse de l'antisémitisme*, Paris.

MICHAUD, R.

1987 *Qohélet et l'hellénisme*, Paris.

MOMIGLIANO, A.

- 1976 *Alien Wisdom: the Limits of Hellenization*, Cambridge Mass. (ed. it. *Saggezza straniera: l'ellenismo e le altre culture*, Torino 1980).

ROSTOVCEV, M.

- 1953 *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 8 voll., Oxford (trad. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, 3 voll., Firenze 1966-80).

WILL, E. e ORRIEUX, C.

- 1986 *Ioudaïsmos-Hellenismos. Essai sur le Judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy.

Aggiornamenti e integrazioni:

ATHANASSIADI, P. e FREDE, M.

- 1999 (a cura di), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford.

BASLEZ, M. F.

- 1998 *Bible et Histoire: hellénisme, judaïsme, christianisme*, Paris (trad. it. *Bibbia e storia: giudaismo, ellenismo, cristianesimo*, Brescia 2002).

BRANCACCI, A.

- 2000 (a cura di), *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli.

CALABI, F.

- 1997 *Linguaggio e legge di Dio: interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Ferrara.

FELDMAN, L. H.

- 1996 *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden.

GOODMAN, M.

- 1998 (a cura di), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford.

HENGEL, M.

- 1976 *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart (trad. it. *Ebrei, greci e barbari: aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981).
- 1989 *The Hellenization of Judea in the First Century after Christ*, London (trad. it. *L'«ellenizzazione» della giudea nel I secolo d.C.*, Brescia 1993).
- 1999 *Kleine Schriften, Judaica et Hellenistica*, 2 voll., Mohr.

RADICE, R.

- 1989 *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano.
- 2000 *Allegorie e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, Milano.

WILLIAMS, M.

- 1998 (a cura di), *The Jews among the Greeks and Romans*, London.

► Contributi affini.

Vol. I Storia; Tecnologia.

Vol. II Ellenismo e cristianesimo.

EDWARD HUSSEY

I Milesi

Col termine «Milesi» vengono comunemente indicati tre cittadini di Mileto – Talete, Anassimandro e Anassimene – quasi contemporanei fra loro, che vissero nel VI secolo a. C. e si impegnarono, non senza rivalità, in un'impresa intellettualmente inedita: la «scienza della natura».

Questa breve descrizione si basa essenzialmente sull'interpretazione del loro pensiero fornita da Aristotele: dell'opera scritta dei Milesi, infatti, ci restano soltanto una o due citazioni forse autentiche, e le magre notizie fornite dagli autori successivi risalgono quasi tutte ad Aristotele o alla tradizione dossografica inaugurata dal suo discepolo Teofrasto.

Per comprendere il pensiero dei Milesi, è quindi necessario comprendere, in primo luogo, il quadro in cui si iscrive l'interpretazione che ne propone Aristotele – cioè la sua concezione della scienza fisica – e, in secondo luogo, il metodo dialettico di cui si serve quando esamina le opinioni dei predecessori per stabilire e chiarire meglio i principî della sua fisica.

Una volta compresa, l'interpretazione aristotelica dei Milesi dovrà essere a sua volta sottoposta a un esame critico. A tal fine disponiamo di altri indizi che, pur essendo indiretti, non debbono essere trascurati. La «scienza della natura» inaugurata dai Milesi, infatti, fu portata avanti nel V e VI secolo da altri studiosi (di cosmologia e di medicina, per esempio), e criticata da alcuni filosofi che si interrogarono sui loro presupposti (in particolare Eraclito, Parmenide, Platone e Aristotele). Anche gli scritti di storici come Erodoto e Tuciddide rivelano tracce dell'influenza dei Milesi, e una certa eco della loro impresa scientifica risuona fin nelle tragedie di Euripide e nelle commedie di Aristofane (mentre non abbiamo sufficienti informazioni per poter comprendere, nemmeno a grandi linee, gli obiettivi e i metodi della «scienza naturale» così come venne intesa e praticata nei due secoli successivi al periodo in cui vissero i Milesi). Con tutte le cautele necessarie, sembra dunque legittimo risalire fino ai Milesi stessi a partire da questi elementi di epoca più tarda.

È evidente però che la strada da percorrere è necessariamente tortuosa, e nel seguirla il rischio di cadere involontariamente nell'anacronismo è grande. Qui, come altrove, è fin troppo facile applicare allo studio del pensiero greco antico alcuni presupposti errati che appartengono al nostro secolo. In particolare è indispensabile prestare attenzione non soltanto alle somiglianze tra la scienza milesia e la scienza moderna, ma anche alle loro differenze. Nel designare con il termine «scienza fisica» l'impresa dei Milesi, infatti, non vogliamo dire che essi condividessero interamente le finalità, i metodi e le ipotesi della fisica moderna, ma che, tenuto conto delle loro diverse conoscenze e tradizioni concettuali, il carattere delle loro attività può essere compreso meglio se viene visto come qualcosa di strettamente imparentato in alcuni punti essenziali con le moderne scienze naturali.

Secondo Aristotele (*Metafisica*, 983 b 1 sgg.), i Milesi furono i suoi primi autentici predecessori nel campo della «scienza della natura», e Talete, «il pioniere in questo tipo di ricerche», segna per lui il confine prima del quale si trovano soltanto «teologi» o «narratori di favole». Aristotele riconosce nei Milesi il rispetto per un nuovo ideale: quello di *sistema*. Egli non ignorava che alcune idee generali presiedevano anche alle costruzioni di Esiodo o di altri poeti cosmogonici più antichi, ma riteneva che tutti costoro le usassero «alla maniera degli autori di favole» (*mythikōs*): in altri termini, i loro scopi, i loro concetti guida, le loro tesi fondamentali non gli sembravano né enunciati in modo chiaro ed esplicito, né utilizzati sistematicamente. Invece, sottintende Aristotele, i Milesi fecero della *physis* (della «natura» delle cose, considerate individualmente o nel loro insieme) l'oggetto di un'indagine che si presentava come tale, e si diedero come scopo un insieme di conoscenze capaci di coprire in modo completo e sistematico questo campo di indagine.

Fin qui non vi è alcuna ragione di sospettare della testimonianza di Aristotele: numerosi indizi la corroborano e nessuno si permetterebbe di metterla in dubbio. Molto più difficile, invece, è valutare la sua descrizione del contenuto delle dottrine dei Milesi. La difficoltà verte sull'oggetto di una vecchia controversia: il concetto aristotelico di «causa» (*aition* o *aitia*). Una cosa è chiara: le quattro specie di «causa» servono a identificare al tempo stesso i tipi di relazione inerenti alla struttura dei processi fisici e i tipi di comprensione di questi processi da parte dell'intelletto umano. Questo stretto legame fra struttura e comprensione è già implicito, come suggeriremo più avanti, nel concetto di *physis* dei Milesi.

Che la fisica sia sempre consistita nella ricerca di tali «cause», Aristotele cerca di dimostrarlo storicamente nel libro I della *Metafisica*. Qui,

tuttavia, egli si trova costretto ad ammettere che i fatti non depongono immediatamente a favore di questa tesi. Per tale ragione considera i Milesi e i loro successori come dei principianti, simili a fanciulli incapaci di articolare distintamente le parole o a pugili dilettanti che solo per caso a volte sferrano il colpo giusto: senza ricorrere chiaramente o coscientemente all'una o all'altra delle quattro cause, i Milesi le impiegherebbero «in un certo modo» tutte e quattro.

Tenuto conto di ciò, Aristotele sostiene che i Milesi facevano riferimento unicamente alla causa «materiale»: Talete per esempio diceva che tutto era fatto di acqua, e Anassimene che tutto era fatto di aria. Vi è motivo di accogliere questa tesi con un certo scetticismo. Come tutti i filosofi, infatti, Aristotele tende costantemente a cadere nell'anacronismo quando interpreta il pensiero dei suoi predecessori. E potremmo decidere dell'esattezza o meno della sua interpretazione solo dopo aver condotto un esame completo di tutta la documentazione relativa alla scienza presocratica. Occorre tuttavia precisare subito che la testimonianza di Aristotele, anche se dovesse essere accettata senza riserve, non obbliga a trarne le conclusioni che si è creduto spesso di doverne ricavare: in particolare, l'idea che i Milesi sarebbero stati dei materialisti, o che avrebbero usato un concetto di materia in qualche modo analogo a quello moderno. La testimonianza dello Stagirita non implica neppure che essi abbiano escluso altri tipi di spiegazione, corrispondenti alle altre «cause» aristoteliche. Essa indica tutt'al più che Aristotele non trovava traccia, nei loro scritti, di un riconoscimento *esplicito* di tali «cause». Nella *Metafisica*, Aristotele giudica i suoi predecessori non come un fisico giudicherebbe i colleghi precedenti, ma come un professore di filosofia giudicherebbe i suoi studenti. Ai fini della dialettica aristotelica, infatti, tutti gli interlocutori sono trattati come contemporanei, e ciò che non risulta enunciato chiaramente o esplicitamente è come se non fosse stato enunciato affatto.

Di conseguenza, la testimonianza di Aristotele in *Metafisica I* si rivela in realtà molto meno sicura e positiva di quanto non appaia a prima vista. Fortunatamente disponiamo di ulteriori indicazioni, fornite in altri passi della sua opera, le quali, combinate alle notizie indirette menzionate più sopra, permettono di ricostruire un'immagine ragionevolmente coerente della scienza presocratica in generale, e di quella milesia in particolare (se si ammette che alcune inferenze consentano di risalire fino a loro).

I Milesi presero come oggetto delle loro riflessioni «tutte le cose» (*ta panta*) o «l'Universo» (*to pan, to holon*). A quanto pare, una simile scelta costituì di per se stessa una novità. Alcune cosmogonie più antiche

(quelle del Vicino Oriente o la *Teogonia* di Esiodo) avevano mirato a una certa esaustività rendendo conto delle origini e del funzionamento complessivo dell'ordine del mondo così come si dà ordinariamente all'osservazione; ma non sembra che esse ponessero esplicitamente il problema di sapere se questo ordine è «tutto ciò che esiste». Tali cosmogonie lasciavano dunque nel vago, o passavano completamente sotto silenzio, i limiti temporali e spaziali dell'ordine del mondo e tutto quanto si trovasse eventualmente al di là di esso.

La ricerca di una spiegazione di «tutto», cioè di tutto quanto può esistere, spinse i Milesi a negare i limiti del pensiero. Chi tenta consapevolmente di prendere in considerazione tutte le cose è indotto immediatamente a domandarsi se i limiti spaziali e temporali dell'osservazione umana siano anche i limiti dell'Universo. Uno dei fatti più significativi (attestato da Aristotele) riguardo ai Milesi è che essi effettivamente si posero questa domanda e vi risposero postulando l'infinità spaziale e temporale dell'Universo. Come osserva Aristotele, infatti, data una qualsiasi quantità limitata di spazio o di tempo, è sempre possibile immaginare una più grande e in grado di contenere la precedente: perché dunque ci si dovrebbe fermare in uno o nell'altro punto di questo processo?

Tuttavia il progetto di conoscere qualsiasi cosa dell'Universo in generale (soprattutto se esso è spazialmente e temporalmente infinito) può sembrare senza speranza. Come garantire che quell'immensa totalità possa essere conosciuta o compresa in quanto tale dalla mente umana? Simili dubbi epistemologici furono sollevati da Senofane già alla fine del VI secolo a. C., e non è chiaro come vi rispondessero i Milesi; in ogni caso, essi dovettero considerare le loro teorie quanto meno come probabili e come contributi all'accertamento della verità – certo non le concepivano come un gioco fine a se stesso.

Sembra dunque necessario supporre che i Milesi considerassero l'Universo non semplicemente come un possibile oggetto di studio, ma anche (sia pur soltanto in linea di principio e a titolo programmatico) come un oggetto conoscibile e intelligibile *come un tutto*. Questo presupposto è implicito nel concetto di «scienza naturale» che Aristotele attribuisce loro. Per le conseguenze che ne derivano, e per la sua novità rivoluzionaria, esso inaugura una nuova epoca: in generale, infatti, i cosmologi precedenti come Esiodo attribuivano all'ordine del mondo un'unica origine, ma nessun tipo di unità oltre a questa.

L'impresa milesia segue determinate regole, riguardanti la costruzione delle teorie e le argomentazioni che presiedono alla loro discussione critica e giustificazione. Anche qui, le rare informazioni antiche di cui disponiamo debbono essere intese alla luce delle pratiche intel-

lettuali della fine del v e del iv secolo, perché vi è sempre il rischio di attribuire ai Milesi più di quanto sarebbe giusto fare.

Le teorie dei Milesi si fondano tutte su un'«entità fondamentale» unica (che Aristotele interpretava come «causa materiale»), della quale l'Universo sarebbe in ultima analisi costituito e in base alla quale dovrebbe essere compreso. Era implicito che tale entità fosse essenzialmente *uniforme*, su vasta scala e a lungo termine. A questa fondamentale unità della teoria sono strettamente legate la sua economia e il suo potere esplicativo: tutto deve poter essere spiegato, e spiegato agevolmente, facendo ricorso a quest'unica entità fondamentale e alle sue proprietà essenziali.

Come conseguire un tale potere esplicativo? Occorreva mostrare che moltissimi fenomeni diversi non sono che variazioni su un unico tema a essi sotteso, e che numerose entità complesse sono, in realtà, il risultato di meccanismi del tutto comprensibili che agiscono su un'unica entità semplice rendendola complessa. I meriti della teoria, quindi, dovevano essere giudicati in base al suo potere esplicativo globale, e i Milesi, come i loro successori, si impegnarono visibilmente per migliorare con questi mezzi l'economia e la potenza delle loro teorie esplicative.

L'esigenza implicita nel principio di ragion sufficiente (e cioè che non vi siano asimmetrie ingiustificate o argomenti *ad hoc*) era solo un particolare aspetto dell'esigenza di efficacia esplicativa. Essa trovava vasta applicazione in un Universo caratterizzato dal più alto grado di uniformità ed era strettamente legata all'esigenza di ritrovare nella natura una «giustizia» e un'«eguaglianza» che potessero essere intese in parziale *analogia* con i sistemi politici umani; quest'esigenza di ritrovare tali caratteristiche nella natura può anche essere considerata una prova dell'importanza che i Milesi attribuivano all'efficacia esplicativa e alla simmetria (intesa nel suo senso matematico più ampio, comprendente non solo la simmetria assiale, ma anche la simmetria radiale e l'uniformità spazio-temporale in generale).

Nella sua forma argomentativa, il principio di ragion sufficiente si enuncia così: «Perché questo oggetto (o questo luogo, o questo tempo) particolare, anziché un altro?» L'applicazione più sorprendente che ne sia stata fatta da un pensatore antico si deve ad Anassimandro: egli spiegava l'immobilità della Terra in mezzo al cosmo con la simmetria della sua posizione, che fa sì che non esista alcuna ragione perché la Terra debba spostarsi da una parte o da un'altra (Aristotele, *Del Cielo*, 295 b 11-16). Ma la fondamentale uniformità che caratterizza la totalità dell'Universo dei Milesi nelle sue dimensioni spaziali e temporali è ancora più importante dal punto di vista strutturale.

Secondo l'interpretazione adottata qui, i Milesi non si limitavano a postulare un Universo infinito, ma supponevano anche che in ogni istante esso fosse occupato da un numero infinito di «mondi» (*kosmoi*). La parola *kosmos* (il cui impiego, per la verità, non è direttamente attestato nei Milesi) designa un certo ordine del mondo (formato da una Terra, da un'atmosfera, da alcuni corpi celesti e da un cielo esterno) simile a quello che gli uomini possono osservare. Se l'Universo è infinito, è manifestamente contrario al principio di ragion sufficiente attribuire una posizione privilegiata al *kosmos* particolare che ci contiene: deve quindi esistere un numero infinito di *kosmoi*, dispersi più o meno uniformemente nell'estensione infinita.

Queste esigenze formali costituiscono solo un aspetto dei vincoli ai quali era soggetta l'attività teorica dei Milesi. Un secondo vincolo è rappresentato dall'appello all'esperienza, come attestano il ricorso alle analogie e il concetto di «natura» (*physis*). In ultima analisi, infatti, per essere compresi e riscuotere una qualche approvazione, i Milesi dovevano tener presente l'«esperienza comune», qualunque fosse il grado di astrazione o di finezza intellettuale delle loro costruzioni teoriche.

Occorre riconoscere qui l'indeterminatezza inerente alla nozione di «esperienza comune». È piuttosto dubbio che l'attuale concetto occidentale di «esperienza comune» corrisponda strettamente e in modo univoco a quello degli Ionici del VI secolo a. C.; e non sarebbe di alcun aiuto fare appello ingenuamente al «senso comune» per comprendere l'origine delle teorie milesie o per dimostrarne la validità. Certamente i teorici di Mileto dovettero sentirsi tenuti a spiegare quelli che consideravano «i fatti», ma devono aver constatato anch'essi, come tutti gli uomini di scienza, che la natura dei fatti e il modo di trattarli sono questioni ambigue e controverse: anche le realtà più fondamentali della vita ordinaria e i risultati degli esperimenti condotti con la massima cura sono sempre suscettibili di essere reinterpretati.

I Milesi utilizzarono le analogie suggerite dall'esperienza ordinaria, ma non è chiaro a quale scopo, e in proposito le fonti sono scarsamente degne di fede. Possiamo supporre che le analogie fossero utilizzate nella giustificazione ed esposizione del quadro teorico del sistema nel suo complesso o nella spiegazione dei fenomeni particolari. In entrambi i casi, l'analogia poteva costituire una componente essenziale nella *giustificazione* della teoria; oppure poteva svolgere una funzione *euristica* e servire all'individuazione di un filo conduttore di cui avvalersi per la costruzione di tale teoria o per la ricerca di una spiegazione; infine, poteva essere semplicemente uno strumento *espositivo*, un mezzo per supplire alla mancanza di termini tecnici.

Naturalmente, queste diverse possibilità non sono incompatibili fra loro, ma sulla scorta della documentazione di cui disponiamo sembra ragionevole supporre che, nell'ambito delle ricerche teoriche sull'Universo considerato come un tutto, le analogie fossero utilizzate in modo euristico e come sostegno argomentativo. In ogni caso, i Milesi non aspiravano certamente a proporre una *spiegazione* capace di soddisfare i criteri scientifici moderni (o anche aristotelici), ma uno schema intelligibile e plausibile che risultasse compatibile con il quadro generale da essi scelto. I modelli greci del cosmo che a quanto sembra furono utilizzati dai Milesi – l'organismo vivente, il manufatto e l'entità politica – hanno tutti qualche attrattiva per un cosmologo: si tratta sempre di oggetti complessi, che però in linea di principio si comportano in modo prevedibile, e sono dotati di una ben precisa individualità e unità complessiva.

Per comprendere l'attività teorica dei Milesi, resta da analizzare il concetto di «natura» (*physis*). Nel v e nel vi secolo, l'impresa ionica fu spesso caratterizzata come «discorso» (o «scrittura», o «indagine») sulla *physis* («di tutte le cose», o «dell'Universo»). Perciò non è infondato ipotizzare che il concetto di *physis* vi rivestisse un ruolo centrale.

Nel suo uso antico, non tecnico, la parola *physis* è associata sistematicamente agli usi del verbo essere (*einai*). La *physis* di una cosa è ciò che risponde alla domanda «Che cos'è?» in tutti i sensi del verbo essere. Nei Milesi, il concetto di *physis* racchiude contemporaneamente un contenuto empirico e un'interpretazione teorica. La *physis* di qualunque tipo di cosa è quell'insieme di proprietà osservabili in natura che a tal cosa appartengono invariabilmente, e che vengono allora «battezzate» dalla teoria, cioè specificate nell'ambito della teoria come costituenti (tutte) le proprietà essenziali della cosa stessa.

Pur essendo vincolante, questa nozione di *physis* non determinava di per sé la particolare forma presa dalle teorie: non determinava né il numero né l'identità delle entità fondamentali, né la natura generale delle loro interazioni in seno all'Universo (solitamente infinito). La necessità di fornire una spiegazione in termini di *physis*, tuttavia, era già sufficiente a limitare la scelta delle entità fondamentali che si sarebbero potute prendere in considerazione. Esse dovevano essere o 1) cose direttamente osservabili; o 2) entità «arricchite» derivanti dalle cose osservabili; o infine 3) entità formate per «impoverimento» delle cose osservabili. Le entità fondamentali dei Milesi (l'«acqua», l'«infinito» e l'«aria») appartengono al tipo 2, sono cioè combinazioni di caratteristiche osservabili. L'«acqua» di Talete o l'«aria» di Anassimene infatti non sono le sostanze comunemente designate con questi termini, ma acqua e

aria arricchite delle proprietà della vita e dell'intelligenza. Allo stesso modo, l'«infinito» di Anassimandro non è semplicemente qualcosa di infinito, ma una realtà vivente e intelligente.

In questo modo, la nozione di *physis* fornisce alla teorizzazione milesia il suo ancoraggio empirico. Le proprietà essenziali delle entità fondamentali venivano identificate con quelle la cui appartenenza alla *physis* dell'entità in questione era nota. Allo stesso tempo, dal concetto di *physis* derivava una certa idea di *necessità* naturale, nella misura in cui la «natura» di una cosa era sempre intesa come una costrizione su di essa.

Naturalmente questo concetto di *physis* non fu mai esente da problemi e le sue applicazioni furono inevitabilmente soggette a discussione: se è vero, infatti, che in origine esso avrebbe dovuto spiegare gli aspetti del mondo esterno nei quali crediamo di poter individuare immediatamente e oggettivamente una certa regolarità, è altrettanto vero che occorre intendersi su ciò che va considerato «esterno» o «regolare». I colori o l'arcobaleno, per esempio, fanno parte del mondo esterno? La stabilità della Terra è qualcosa di «regolare»? Il concetto di *physis* portava fatalmente a concentrare il dibattito sulle questioni (filosofiche e scientifiche) della natura e della validità della percezione sensibile, questioni che di fatto dopo i Milesi divennero sempre più importanti. Al pari della scienza moderna, infatti, l'impresa presocratica tendette a trasformare la comprensione e la delimitazione della propria base empirica, e nel corso di tale processo a sollevare questioni di ordine filosofico.

Il concetto di *physis* rappresentava anche il legame strutturale che permetteva di tenere insieme e di equilibrare le esigenze della teorizzazione formale e quelle dell'empirismo.

Come sempre, anche allora si registrava una certa tensione *interna* tra l'approccio «dall'alto in basso» e quello «dal basso in alto», tra le generalità entusiasmanti e l'imbarazzo dei fatti particolari. Nonostante il carattere spaventosamente lacunoso della nostra documentazione, siamo in grado di seguire la traccia degli sforzi compiuti dai Milesi per conciliare la loro grandiosa visione teorica dell'unità dell'Universo con la molteplicità apparentemente irriducibile dell'esperienza ordinaria: essi chiamavano in causa la *physis* delle cose della vita quotidiana – l'acqua, l'aria, gli animali, le società umane – e le attribuivano un grande peso teorico.

In linea di principio, non vi era alcuna ragione perché la cosmologia dei Milesi non dovesse operare con una qualche nozione di «dio» o di «divino», a condizione, naturalmente, che questa nozione soddisfacesse le regole del gioco che abbiamo ricordato. In particolare, perché il «divino» potesse svolgere un ruolo fondamentale nel quadro esplicativo generale, non solo era necessario che fosse realmente unificato e ben

definito, ma le proprietà essenziali della sua *physis* avrebbero dovuto presentare un legame evidente con l'esperienza ordinaria. Inoltre, per essere funzionalmente efficace, il divino doveva essere in linea di principio interamente intelligibile alla mente dell'uomo, e di conseguenza discostarsi in qualche misura dalle concezioni che i Greci tradizionalmente si facevano di un dio o degli dèi considerati nel loro complesso.

Di fatto, per lo meno sin dal v secolo a. C., fu considerata caratteristica dei Milesi e dei filosofi della natura successivi una «teologia scientifica» nella quale il «divino» faceva parte del mondo naturale. A partire da Platone e Aristotele, tuttavia, i commentatori incontrarono qualche difficoltà a comprendere la «teologia scientifica» dei Milesi, e in epoca moderna essa è stata spesso trattata con scetticismo, o analizzata in termini anacronistici.

In realtà, il concetto di *physis* e le regole del gioco dei Milesi permettono di cogliere da vicino questa teologia senza cadere nell'anacronismo. È comunque necessario ammettere che il materiale di cui disponiamo per ricostruirla è ricavato quasi interamente dalle testimonianze aristoteliche, che vanno a integrare alcune indicazioni tratte da Platone e alcune osservazioni sparse nelle pagine di vari autori (mentre le notizie dei dossografi postaristotelici sono quasi certamente prive di ogni valore).

La sostanza della «teologia fisica» dei Milesi può essere così riassunta: all'interno del loro quadro esplicativo, si presume che l'entità fondamentale (o una di queste entità) goda, tra l'altro, delle seguenti proprietà essenziali: *a*) la vita; *b*) l'intelligenza; *c*) l'intenzionalità, *d*) la capacità di agire con un potere illimitato su tutto quanto è contenuto nell'Universo, compresa se stessa. Sembra, inoltre, che questa entità fosse considerata come dotata di altre due proprietà: *e*) l'onniscienza e *f*) l'onnipotenza (nei limiti autorizzati dalla teoria). In tal modo, il «divino» e le sue finalità rappresentano la spiegazione ultima in grande scala della struttura spaziale e temporale dell'Universo nella misura in cui tale struttura non sia dettata dal quadro esplicativo stesso. Vi è perciò una qualche forma di teleologia inerente a questo tipo di teoria.

La sua economia esplicativa sembra abbastanza evidente: essa consentiva ai Milesi di fornire una spiegazione di alcuni fenomeni di importanza decisiva. In primo luogo, l'esistenza nel nostro cosmo di esseri viventi dotati di intelligenza e di intenzionalità: essi possono essere facilmente spiegati come derivanti da un principio esso stesso vivente e intelligente. In secondo luogo, l'esistenza del cambiamento e del movimento in generale: in quanto vivente, il divino è naturalmente fonte di movimento. Infine l'esistenza nel cosmo di un ordine apparentemente intenzionale: ciò veniva ricondotto alla progettualità intenzionale attri-

buibile al divino (anche se l'affermazione di una teleologia *generale* di questo tipo dev'essere accuratamente distinta da quella di una provvidenza divina direttamente coinvolta nella predisposizione di questo o di quell'aspetto *particolare* del mondo).

Un simile concetto del divino includeva dunque tutti gli elementi necessari per portare a termine il compito esplicativo della teoria. Forse i Milesi ritenevano che tale concetto garantisse l'unico tipo di unità che era ragionevole sperare nell'Universo. L'unità degli esseri viventi e l'unità delle menti sono tipi di unità impressionanti: negli animali si riuniscono componenti fra loro dissimili e avvengono cambiamenti ai quali si accompagna contemporaneamente una certa stabilità. Lo stesso per quanto riguarda la mente cosciente, che riunisce anch'essa delle differenze e comporta contemporaneamente cambiamento e stabilità, e pertanto come modello esplicativo dell'Universo questo sembra più promettente della semplice unità materiale, tanto più se il comportamento regolare di ciò che è contenuto nell'Universo non viene considerato solo come una parte della spiegazione, ma anche come una delle cose da spiegare. In tal modo, al divino, alla sua intelligenza e alla sua giustizia viene attribuita una funzione essenziale nell'insieme della costruzione teorica, il che non significa beninteso che la scuola di Mileto fosse l'erede diretta di una qualche precedente riflessione teologica, o che il lavoro teorico dei Milesi sia stato condotto *a priori* o *dettato* da considerazioni teologiche o teleologiche.

Una simile teologia naturalmente ha le sue difficoltà. In particolare ci si potrebbe chiedere come debba essere intesa un'aria «intelligente» o un'aria «dotata di volontà». Dal punto di vista di una teoria basata sulla *physis*, tuttavia, porre la questione in questi termini significa prendere le cose alla rovescia. Ciò che si afferma è che la *physis* dell'acqua, per esempio, comprende la vita e l'intelligenza, e questo non è più facile né più difficile da capire di un fatto osservabile come l'esistenza della vita o dell'intelligenza in alcuni animali. La vera difficoltà che il sostenitore di questa tesi deve affrontare è piuttosto la seguente: come mai non vi sono segni di vita e di intelligenza nell'acqua e nell'aria di tutti i giorni? Ma anche questa domanda può essere discussa: forse, in realtà, segni del genere esistono, ma noi non sappiamo scorgerli o decifrarli.

La teorizzazione dei Milesi presenta importanti punti in comune con la scienza moderna, ma ne differisce per altri non meno importanti, e i loro rapporti non si prestano a essere riassunti in poche semplici formule. È stato talvolta sostenuto che la principale novità che distingue i Milesi dai loro predecessori sarebbe la loro «razionalità» (contrapposta alla pretesa «irrazionalità» del mito o del «pensiero mitico»). Ma il con-

retto di «razionalità» è elusivo è controverso, e non è affatto pacifico che il pensiero prescientifico fosse in ogni senso «irrazionale». È chiaro che a Mileto, nel VI secolo a. C., avvenne qualcosa di profondamente originale. E quali che possano essere state le influenze del Vicino Oriente (nessuna ha potuto essere accertata con sicurezza), non è possibile sostenere che i Milesi si siano limitati a portare avanti, con altri mezzi, le vecchie tradizioni cosmologiche di quella o di altre regioni.

È stato anche sostenuto che i Milesi avevano: 1) un concetto di «realità oggettiva»; 2) l'esigenza programmatica che essa fosse intelligibile nel suo insieme; 3) l'abbozzo di un metodo idoneo a individuarla e rappresentarla come intelligibile. Non è tuttavia possibile affermare dogmaticamente che questa combinazione di fini e di metodi fosse assolutamente priva di precedenti: non solo le lacune della nostra documentazione relativa ai predecessori dei Milesi sono più che evidenti, ma a rigore si potrebbe sostenere con qualche verosimiglianza che alcune teologie e cosmologie speculative elaborate nell'antico Vicino Oriente rispondevano a un programma analogo. Resta vero, comunque, che l'antico Vicino Oriente non conobbe mai un'esplosione di attività teorica così repentina come quella di cui fu teatro la Grecia fra il VI e il IV secolo, e che esso non produsse mai una filosofia né qualcosa che possa essere definito scienza (a meno che non si voglia chiamare così l'accumulazione specializzata di conoscenze in ambiti ristretti del sapere).

Ciò che distingue la Mileto del VI secolo non è tanto la presenza di un'attività intellettuale teorica di per sé, quanto l'adozione di un programma di ricerca destinato a svilupparsi autonomamente in modo naturale. È possibile identificare l'elemento decisivo di tale programma? Certamente l'indipendenza di giudizio dei Greci nei confronti delle idee tradizionali o comunemente accettate dovette avere un ruolo in tal senso. E ai Presocratici è chiaramente associata la capacità di esercitare una critica schietta e radicale nei confronti delle due autorità più rispettate dai Greci in materia religiosa: Omero ed Esiodo. Ma una libertà di questo tipo costituisce una caratteristica soltanto negativa, e in ogni caso un simile atteggiamento di critica esplicita della tradizione non può svilupparsi in mancanza di un sicuro «punto archimedeo» alternativo sul quale far leva: potremmo dire tutt'al più che la capacità di affrancarsi dalla tradizione, così come l'avvento della scrittura, contribuirono all'eliminazione degli ostacoli esterni.

Con ogni probabilità la caratteristica positiva e originale della quale siamo in cerca era strettamente connessa (e quasi identica) all'adozione di quelle esigenze teoriche *formali* che abbiamo enumerato più sopra. L'attribuzione di un ruolo centrale alle proprietà del tutto formali, astrat-

te e logicamente assolute che caratterizzano una teoria o un'entità teorica (per esempio, l'unità essenziale o l'uniformità universale di un determinato comportamento) crea un nuovo tipo di libertà dal mondo fenomenico che, ovviamente, non impedisce di rispettare i fenomeni come tali. Le esigenze formali sono il prodotto di un modo *astratto* di concepire la realtà nel suo insieme. Ciò non equivale a concepire la realtà come interamente astratta essa stessa (i «filosofi della natura» non elaborarono mai una simile visione), ma significa piuttosto andare al di là dei fenomeni per cogliere una struttura nascosta di cui si postula il carattere astratto, analogo, per esempio, alla struttura di un diagramma geometrico. Non per caso il VI secolo assistette alla nascita della matematica come disciplina astratta e sistematica.

Non sembra dunque necessario supporre l'esistenza di un'opposizione polare fra «mito» e «pensiero mitico» da un lato, e «razionalità» o «pensiero logico-razionale» dall'altro. La transizione si compie, piuttosto, fra stili di teorizzazione più o meno astratti. Fu una riforma del pensiero, una liberazione della mente dalle vecchie abitudini. Essa implicò anche una nuova consapevolezza dell'autonomia dell'intelletto astrattivo e teorico da qualunque giudizio che non fosse il suo, così come la consapevolezza della sua universalità, che in linea di principio lo autorizzava a sottoporre ogni cosa alle proprie indagini.

L'applicazione delle «regole del gioco» portò a spiegare le realtà concrete della natura in termini astratti. L'astratta struttura sottostante fu forse oggetto di intuizione più che di vera comprensione, nel momento in cui veniva modellata sul comportamento di una mente o di una città, di un ciottolo o di una ruota. Ma il ricorso alla teleologia non esclude spiegazioni di ordine meccanico, capaci di dar conto della maggior parte dei particolari, cosicché, nonostante l'esiguità se non l'assenza di esperimenti condotti sistematicamente, venne formandosi a poco a poco un complesso di idee sul funzionamento meccanico del mondo materiale.

Inevitabilmente, le «regole del gioco» portarono anche a un dibattito critico del tipo più fondamentale. Si è già avuto occasione di osservare che fin dall'inizio, come ogni impresa filosofica o scientifica, tali regole racchiudevano delle tensioni, delle ambiguità, delle circolarità che dettero origine a dissensi e conflitti sugli obiettivi e i metodi, sull'appello alla «ragionevolezza» e all'«esperienza» e sulla necessità di conciliare le esigenze di semplicità dell'insieme con il rispetto per la particolarità dei fenomeni. Fin dall'epoca dei Milesi, per la natura stessa della loro impresa i filosofi presocratici della natura svilupparono dunque tra loro una discussione sempre più approfondita sui primi principî. Il loro stile di teorizzazione disadorno e astratto contribuì a rendere più evi-

denti l'esistenza e la natura dei disaccordi, e il comune richiamo all'intrinseca ragionevolezza e all'efficienza esplicativa (piuttosto che all'autorità o alla tradizione) resero tali disaccordi meno tollerabili dal punto di vista teorico. In queste tensioni fra teorie che si stimolavano reciprocamente possiamo riconoscere il segno precursore della filosofia e della scienza moderne.

Orientamento bibliografico.

Testi e traduzioni:

- ANASSIMANDRO, *Fragments et témoignages*, a cura di M. Conche, Paris 1991.
 ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino 1974.
 DIELS, H. e KRANZ, W. (a cura di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1956 (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981).
 DUMONT, J.-P. (a cura di), *Les Présocratiques*, Paris 1988.
 LAMI, A. (a cura di), *I Presocratici, Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.
 MADDALENA, A. (a cura di), *Ionici. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1963.
 PASQUINELLI, A. (a cura di), *I Presocratici. Frammenti e Testimonianze*, Torino 1973, 3^a ed.

Studi citati nell'edizione francese:

- BARNES, J.
 1982 *The Presocratic Philosophers*, London.
 FRÄNKEL, H.
 1962 *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München.
 FURLEY, D. e ALLEN, R. E.
 1970 (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, London.
 GADAMER, H.-G.
 1968 (a cura di), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt.
 GUTHRIE, W. K. C.
 1962 *A History of Greek Philosophy, I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge Mass.
 HEIDEGGER, M.
 1975 *Der Spruch des Anaximander*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze.
 HÖLSCHER, U.
 1968 *Anaximander und der Anfang der Philosophie*, in Id., *Anfängliches Fragen*, Göttingen, pp. 9-89.
 JAEGER, W.
 1947 *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford (trad. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961).

KAHN, C.

1960 *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia S.C.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M.

1995 *Les philosophes présocratiques*, Fribourg, 2^a ed.

LLOYD, G. E. R.

1966 *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek thought*, Cambridge Mass.1979 *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge Mass. (trad. it. *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino 1982).

SNELL, B.

1955 *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 3^a ed.

STOKES, M. C.

1971 *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge Mass.

VERNANT, J.-P.

1962 *Les origines de la pensée grecque*, Paris (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Roma 1976).1985 *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970).

VLASTOS, G.

1970 *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in D. J. Furley e R. E. Allen (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, I. *The Beginnings of Philosophy*, London, pp. 56-91.

Aggiornamenti e integrazioni:

BATTEGAZZORE, A.

1979 *Lessico politico dei filosofi presocratici*, Torino.

CAPIZZI, A. e CASERTANO, G.

1987 *Forme di sapere nei presocratici*, Roma.

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

2002 *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

COLLI, G.

1978 *La sapienza greca*, II. *Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Milano.

COUPRIE, D. L., HAHN, R. e NADDAF, G.

2003 *Anaximander in Context*, New York.

HAHN, R.

2001 *Anaximander and the Architects*, New York.

HAVELOCK, E. A.

1996 *Alle origini della filosofia greca*, Roma-Bari.

HUSSEY, E.

1972 *The Presocratics*, London (trad. it. *I presocratici*, Milano 1977).

LAURENTI, R.

1971 *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari.

LESZLI, W.

1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

LONG, A.

1999 (a cura di), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge Mass.

MARTANO, G.

1972 *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, I. *Dai Milesi ad Antifonte*, Napoli.

TRABATTONI, F.

1992 *Talete, Anassimandro, Anassimene*, Milano.

► *Contributi affini.*

Vol. I Cosmologia; Fisica; L'essere e le regioni dell'essere; Luoghi e scuole del sapere.

Vol. II Anassagora; Eraclito.

CARL HUFFMAN

Pitagorismo

Di tutti i filosofi presocratici, Pitagora è quello che gode della maggiore notorietà. Tuttavia gli studiosi contemporanei affrontano con molta circospezione questo personaggio, così come la tradizione che a lui si richiama, tanto che la storia della filosofia presocratica viene solitamente narrata in riferimento alla grande figura di Parmenide, al suo rifiuto delle spiegazioni della realtà elaborate prima di lui e ai tentativi compiuti da pensatori come Anassagora o Democrito per rispondere alla sua sfida. Questa ambivalenza nei confronti di Pitagora è già visibile nelle testimonianze antiche: cento o centocinquant'anni dopo la sua morte, Platone e Aristotele non lo menzionano quasi. Aristotele non manca di esaminare le teorie dei Pitagorici del v secolo, attivi cinquant'anni dopo la morte del loro maestro, ma nelle sue opere, per lo meno in quelle giunte sino a noi, Pitagora non viene mai citato come figura importante in ogni ramo della filosofia: lo Stagirita parla di Pitagora in un trattato dedicato alle *Opinioni dei Pitagorici* del quale possediamo alcuni frammenti, ma lo presenta come una sorta di taumaturgo. Quanto a Platone, nonostante l'influenza che esercitò su di lui il pitagorismo del v e vi secolo, egli si riferisce una sola volta a Pitagora come a un famoso maestro che aveva insegnato ai suoi discepoli un certo modo di vivere (*Repubblica*, 600 A-B). Se ci spostiamo a seicento anni dopo, troviamo che nel II secolo d. C. il neoplatonico Giamblico nella sua *Vita di Pitagora* lo dipinge come una figura semidivina che aveva ricevuto dagli dèi e trasmesso agli uomini tutte le verità della filosofia, e come colui al quale Platone e Aristotele dovevano le loro idee migliori. Così, intorno a 300 d. C. Pitagora era ormai considerato in alcuni ambienti come il filosofo per eccellenza, mentre nel IV secolo a. C. Platone e Aristotele avevano potuto trattare dei grandi problemi filosofici del loro tempo senza fare alcun riferimento alla sua persona.

Recenti indagini (e in particolare i lavori di Walter Burkert) hanno fatto progredire notevolmente la nostra conoscenza dell'intricata matassa in cui si aggrovigliano le testimonianze relative a Pitagora e al pi-

tagorismo. Inevitabilmente, tuttavia, molti punti rimangono ancora oscuri o controversi. Prima di parlare in modo particolareggiato di Pitagora o delle altre personalità della sua scuola, è dunque necessario disegnare un rapido panorama della tradizione complessiva, per far risaltare meglio i problemi molto particolari in cui si imbatte ogni tentativo di caratterizzare con precisione Pitagora o il suo pensiero.

Pitagora visse i primi quarant'anni della sua esistenza nell'isola di Samo, vicino alle coste dell'Asia Minore, prima di stabilirsi verso il 530 a. C. a Crotone, nell'Italia meridionale; morì forse a Metaponto intorno al 490 a. C. Pitagora non scrisse nulla. È vero che a partire dal II e III secolo della nostra era gli furono attribuiti alcuni libri, e che le settantuno righe dei *Versi d'Oro* furono considerate come autentiche fino al Rinascimento; ma questi apocrifi sono soltanto i sintomi della straordinaria espansione della leggenda che si creò intorno alla sua figura. La prima opera pitagorica della quale possediamo alcuni frammenti è attribuita a Filolao di Crotone (ca. 470-390 a. C.), ed è da qui che Aristotele sembra aver attinto le sue principali notizie sui Pitagorici. La seconda personalità che secondo noi domina il pitagorismo antico è contemporanea di Platone: stiamo parlando di Archita di Taranto (attivo nel 400-350 a. C.), famoso per le sue ricerche matematiche, soprattutto nel campo della musica.

Aristotele ha sempre cura di distinguere Pitagora dai Pitagorici («quelli che son detti Pitagorici»), probabilmente per non pronunciarsi sulla precisa natura dei legami fra il loro pensiero e quello di Pitagora. Invece Speusippo e Senocrate, i successori immediati di Platone nell'Accademia, mostrano nei confronti di Pitagora un atteggiamento nuovo e carico di conseguenze. Essi infatti considerarono come semplici sviluppi di un insegnamento risalente a Pitagora alcune delle concezioni più mature e meditate di Platone, in particolare quella che identificava nell'Uno e nella Diade indefinita i principî fondamentali della realtà. Non è chiaro quale interesse potessero avere i discepoli di Platone a porre il suo pensiero sotto il patronato di Pitagora, ma forse tale atteggiamento faceva parte di una certa visione della filosofia come rivelazione divina concessa a un uomo speciale (Pitagora): in questa prospettiva Platone veniva a beneficiare a sua volta di un'autorità divina nella misura in cui seguiva le idee di Pitagora.

Tale concezione finì per dominare l'intera tradizione successiva, che ignorò le distinzioni aristoteliche fra Pitagora e i Pitagorici e fra questi ultimi e Platone. Nel II secolo della nostra era, essa ebbe come conseguenza la fabbricazione di numerosi testi attribuiti a Pitagora o agli antichi Pitagorici. Questi scritti pseudoepigrafici traboccano di termini e con-

cetti platonici e aristotelici, e aspirano chiaramente a rivelare le supposti «fonti» alle quali Platone e Aristotele avrebbero attinto l'insieme della loro filosofia. Alcuni di tali trattatelli si sono conservati integralmente; il più famoso, che intende spacciarsi per l'opera originale di Timeo di Locri a cui si sarebbe ispirato il *Timeo*, non è che un plagio sintetico dell'opera platonica, e come la maggior parte degli scritti pseudoepigrafi segue molto da vicino la dottrina del suo modello senza raggiungerne le qualità letterarie. Tuttavia esso fece sì che il testo originale di Platone, che descrive l'organizzazione del cosmo a opera di un demiurgo divino, pur essendo citato molto più frequentemente della sua imitazione, venisse considerato soltanto una testimonianza della dottrina pitagorica. In generale, comunque, i frammenti apocriefi sono molto più numerosi di quelli che hanno qualche probabilità di risalire ai testi autentici del pitagorismo antico.

Fu solo nel III secolo d. C. che comparvero le prime *Vite di Pitagora* e le prime descrizioni del modo di vivere pitagorico pervenuteci nella loro integralità. Gli eruditi del Rinascimento, e molti dei loro successori, trassero le loro notizie sulla vita e l'opera di Pitagora dalle biografie scritte da Diogene Laerzio (attivo nel 200-250), Porfirio (232 - ca. 305) e Giamblico (ca. 250-325); queste, a loro volta, attingevano a fonti del IV secolo a. C. oggi perdute, come i due libri di Aristotele dedicati al pitagorismo, i lavori dei suoi discepoli Aristosseno e Dicearco su Pitagora, le opere del platonico Eraclide da Ponto o quelle di Timeo di Tauromenio, autore di una storia dell'Italia meridionale. Poiché queste biografie sono compilazioni abbastanza acritiche delle fonti precedenti, esse vanno utilizzate con la massima cautela. Tuttavia, il ritratto che dipingono di Pitagora come di un filosofo di condizione quasi divina fu quello predominante nella tarda Antichità, e giunse a influenzare persino molte interpretazioni moderne.

Da questo breve esame, necessariamente semplificato e selettivo, ricaviamo l'idea che, fin dai tempi dei primi successori di Platone nell'Accademia (ca. 350 a. C.), la tradizione pitagorica fu caratterizzata dalla tendenza ad attribuire al divino Pitagora tutto ciò che di vero la filosofia aveva saputo produrre dopo di lui. Pertanto, se a dispetto di tale tradizione vogliamo formarci un'idea esatta del posto occupato da Pitagora nel paesaggio mentale del IV secolo a. C., dobbiamo attenerci fondamentalmente ai documenti anteriori alla nascita della leggenda pitagorica, e scartare le testimonianze degli autori successivi a Platone (429-347) e ad Aristotele (384-322).

Oltre ai frammenti dell'opera di Aristotele sui Pitagorici, la documentazione che risale a quell'antico periodo si riduce a una ventina di

brevi riferimenti contenuti in alcune opere di filosofi, di poeti e di storici. Questo è molto più di quanto abbiamo su molti altri pensatori antichi, e in parte è un riflesso della notorietà di Pitagora. La caratteristica che risalta nel modo più netto è infatti la fama acquisita da Pitagora per la sua conoscenza della natura dell'anima e del suo destino nell'al di là, e in particolare per la sua credenza nella metempsicosi. Molto spesso, i più antichi riferimenti a Pitagora non mancano di un certo tono polemico, sia che attacchino un punto specifico del suo insegnamento, sia che presentino il saggio di Samo come un essere dotato di un sapere sovrumano. È chiaro, per esempio, che il suo contemporaneo Senofane (ca. 570-480) tende a metterlo in ridicolo quando riferisce che Pitagora, vedendo un uomo picchiare un cucciolo, si impietosì ed esclamò: «Smettila, non battere, perché è proprio l'anima di un mio amico che io ho riconosciuta sentendone le grida» [fr 7 DK, ed. it. p. 170]. Ione di Chio (nato il 490 ca.) sembra invece serissimo quando elogia Pitagora per la sua conoscenza del destino dell'anima dopo la morte (fr 4 DK).

Agli occhi di Eraclito (ca. 540-480), Pitagora è solo un uomo dai mille saperi ma privo di ogni vera intelligenza (fr 40 DK), un principe dei ciarlatani (fr 81 DK). Poiché nel fr 40 Eraclito rimprovera anche a Senofane e ad Ecateo di essere solo degli eruditi, alcuni studiosi hanno concluso che Pitagora doveva sembrargli impegnato in un tipo di indagine razionale sul mondo analoga a quella degli autori ionici e sviluppata nel corso del VI secolo in Asia Minore nella regione di Mileto, non lontano dall'isola dove nacque Pitagora. Ma nello stesso frammento Pitagora è associato anche al poeta Esiodo, celebre per aver narrato in forma mitica l'origine degli dèi nella sua *Teogonia*. E in ogni caso, il senso generale del frammento è abbastanza chiaro: Pitagora sarebbe stato una sorta di ciarlatano. Nel fr 129 DK, Empedocle (ca. 493-433) adotta una posizione diametralmente opposta: dopo aver lodato l'uomo «di immenso sapere» che possedeva «massima ricchezza di intelligenza», prosegue con un elogio più specifico delle sue «opere sagge di ogni specie» e aggiunge che «quando [...] si tendeva con tutta la sua intelligenza, facilmente scorgeva ciascuna delle cose che sono, nessuna esclusa come possono solo dieci o venti età di uomini» [ed. it. p. 415]. Si è molto tentati di vedere in questo giudizio un richiamo alla dottrina della reincarnazione, e la menzione delle «opere sagge di ogni specie» evoca l'immagine di un taumaturgo capace di attirare su di sé la venerazione di Empedocle e la condanna di Eraclito per ciarlatanismo.

Altre testimonianze antiche sottolineano l'esistenza di uno stretto legame fra pitagorismo e riti religiosi. I rapporti di Pitagora con l'orifismo, attestati da Ione e da Erodoto, testimoniano anche dei suoi rap-

porti con i riti (iniziatici) e della sua conoscenza della natura dell'anima e del suo destino dopo la morte. Isocrate, contemporaneo di Platone, scrive (*Busiris*, 28) che Pitagora avrebbe compiuto un viaggio in Egitto, e afferma in termini piuttosto vaghi che egli fu il primo a introdurre la filosofia in Grecia e che mostrava uno zelo particolare in materia di sacrifici e di riti.

Altri documenti antichi suggeriscono che all'attenzione rivolta all'anima, al destino che l'attende dopo la morte e ai riti, si accompagnava un più ampio interesse per come dovremmo vivere la nostra vita. Alcune fonti riportano per esempio che l'atomista Democrito (nato nel 460) sarebbe stato profondamente influenzato da alcune idee pitagoriche e sarebbe forse stato allievo di Filolao: se un'influenza vi fu, è chiaro che dovette riguardare la sfera dell'etica, perché sappiamo che il libro che Democrito avrebbe dedicato a Pitagora era classificato fra le sue opere di etica. Nel passo di Isocrate menzionato sopra, si legge che Pitagora godeva di una fama così grande che i giovani ardevano dal desiderio di mettersi alla sua scuola, e i loro genitori preferivano che lo frequentassero anche a discapito della gestione degli interessi di famiglia. Isocrate aggiunge che all'epoca sua i Pitagorici erano ammirati per il loro silenzio più di quanto lo fossero i grandi oratori per i loro discorsi, e ciò fa pensare che non sia infondata la tradizione successiva che riferisce dell'esistenza di una regola del silenzio fra i discepoli di Pitagora. Alcide, retore dei primi anni del IV secolo, ci ha trasmesso una testimonianza indubbiamente apocritica ma significativa: Empedocle, che sarebbe stato discepolo di Anassagora e di Pitagora, avrebbe appreso dal primo la conoscenza della natura e dal secondo la dignità del comportamento (test. 5 DK). Ancora una volta si rimane colpiti dalla costante associazione del nome di Pitagora a un certo stile di vita più che a un sapere di natura teorica.

Il testo più famoso a questo proposito è il passo della *Repubblica* già citato, che rappresenta l'unico riferimento esplicito a Pitagora in tutta l'opera di Platone. Qui Pitagora viene introdotto come un maestro influente, il fondatore di un certo stile di vita, ma non è incluso nel novero di coloro che hanno contribuito al buon governo di una città (allo stesso titolo di legislatori come Licurgo o Solone), né tra i grandi generali, e neppure fa parte di quegli uomini che hanno brillato per la loro mentalità concreta o per l'ingegnosità delle loro invenzioni (come, ad esempio, Talete). Per Platone, l'attività di Pitagora si colloca piuttosto nella sfera privata: egli è il modello del maestro amato dai suoi discepoli, che continuano a essere famosi per la loro osservanza delle regole di vita da lui indicate. Le testimonianze più antiche sono insomma con-

cordi nel caratterizzare Pitagora come un uomo venerato dai suoi fedeli, capace di insegnare a ciascuno come comportarsi in questa vita in modo da essere graditi agli dèi e assicurare alla propria anima un destino felice nell'al di là. Il rovescio della medaglia è che in queste pretese di un sapere rituale relativo al destino dell'anima, così come nelle celebrazioni dei discepoli, alcuni pensatori esterni come Eraclito e Senofane potevano vedere della ciarlataneria, o quanto meno dell'ingenuità.

Particolarmente problematiche agli occhi di questi scettici dovevano essere le «opere sagge» a cui alludeva Empedocle e che potrebbero essere le azioni miracolose menzionate da Aristotele. Questi riferisce per esempio [test. 7 DK, et. it. pp. 118-19] che Pitagora sarebbe stato visto contemporaneamente a Metaponto e a Crotone nello stesso giorno e alla stessa ora; che avrebbe attraversato un fiume che al suo passaggio avrebbe esclamato «Salve, Pitagora!»; che avrebbe morso e ucciso un serpente velenoso; e che avrebbe avuto una coscia d'oro. Quest'ultimo particolare tende indubbiamente a caratterizzarlo come un favorito degli dèi, essendo probabilmente legato ai riti iniziatici nel corso dei quali una certa parte del corpo veniva consacrata alla divinità. Sempre secondo Aristotele, dagli abitanti di Crotone Pitagora era chiamato «Apollo iperboreo». E altre testimonianze gli attribuiscono poteri straordinari sugli animali e sui fenomeni naturali, una serie di meraviglie che spesso vengono respinte come inutili alla comprensione della figura storica di Pitagora, ma che in realtà ci aiutano a capire come lo considerassero i suoi primi discepoli e sono dunque cruciali per la nostra comprensione del tipo di persona che era.

La maggior lacuna nell'antica documentazione relativa a Pitagora riguarda la precisa natura del genere o stile di vita che egli lasciò in eredità ai suoi adepti. Anche a questo proposito alcuni particolari ci vengono forniti da Aristotele e da altre fonti della fine del IV secolo; le loro testimonianze però si contraddicono su alcuni punti importanti, per cui la nostra ricostruzione della vita pitagorica incontra notevoli difficoltà. Di particolare importanza sono le massime pitagoriche riportate da Aristotele. Alcune di esse probabilmente risalgono a Pitagora stesso, visto che ben si accordano con il ritratto che emerge dai documenti più antichi. Nella tradizione più tarda queste massime sono chiamate *akousmata* (cose ascoltate) o *symbola* (parole di riconoscimento o cose da interpretare). Giamblico ne fornisce un vasto repertorio nella sua *Vita di Pitagora* (82-86), la cui fonte principale è indubbiamente Aristotele.

In Giamblico, le massime vengono suddivise in tre classi, corrispondenti alle tre domande seguenti: 1) che cos'è? 2) che cosa è meglio? 3) che cosa si deve fare? Corrispondono per esempio alla prima domanda al-

cune delle massime citate da Aristotele: «Il suono del bronzo percosso è la voce del dèmon [daimōn] che vi è nascosto», oppure «I pianeti sono i segugi di Persefone». Nella seconda classe Giamblico include invece massime come: «Qual è la cosa più saggia? Il numero»; «Qual è la cosa più giusta? Fare sacrifici agli dèi»; «Qual è la cosa più piacevole? L'armonia». Infine, le massime della terza classe, che sono le più numerose, sembrano spesso associate a regole di ordine rituale. Aristotele viene indicato come fonte di alcune di esse, che vietano di mangiare determinati pesci (il cefalo e la «coda-nera», o boga) e organi animali (il cuore o la matrice). Giamblico ne riporta una lunga lista, nella quale figurano precetti come: fare figli; calzare prima il piede destro; non sacrificare un gallo bianco; non frequentare i bagni pubblici... A partire dai primi anni del IV secolo, si diffonde una tradizione secondo la quale queste massime debbono essere interpretate per ricavarne il senso più profondo: ad esempio, il divieto di mangiare il cuore degli animali significherebbe anche che non bisogna angustiarsi nella sventura. Ma tali interpretazioni erano probabilmente dovute agli sforzi compiuti dalle generazioni posteriori per spiegare alcune bizzarre prescrizioni il cui valore rituale non era più sentito. Molte di queste massime, infatti, compaiono associate a pratiche magico-rituali di altre parti del mondo greco, il che suggerisce che probabilmente dovevano essere applicate alla lettera, e che molte di esse non fossero originariamente di Pitagora. Una delle prescrizioni più famose vietava il consumo delle fave. Tutti i testimoni antichi ne garantiscono l'autenticità, con una sola eccezione: Aristosseno di Taranto, discepolo di Aristotele, riferisce nella sua *Vita di Pitagora* che quest'ultimo «apprezzò la fava sopra tutti gli altri legumi, dicendo ch'è un cibo lassativo e purificatore: e per questo ne fece un uso grandissimo», per cui ne faceva un grande consumo. Questa testimonianza di Aristosseno [test. 9 DK, ed. it. p. 123] è dovuta probabilmente al tentativo di emendare la primitiva dottrina pitagorica dalle sue singolarità. Più degno di fede è Aristotele, quando attesta l'esistenza di quel divieto, del quale ha anche tramandato alcune spiegazioni piuttosto oscure: le fave sarebbero simili agli organi genitali, o alle porte dell'Ade, o all'Universo, oppure sarebbero legate all'oligarchia. È anche possibile che la spiegazione sia da ricercarsi nei problemi digestivi causati da questi legumi, o in un'allergia, piuttosto diffusa, causata da un aminoacido che esse contengono.

Più delicata è la questione del vegetarianismo dei Pitagorici. Sembrerebbe del tutto naturale che la credenza nella metempsicosi conducesse alla dieta vegetariana: nella generazione successiva a quella di Pitagora, il filosofo Empedocle lo proclamò in termini chiarissimi e im-

pressionanti nella sua condanna del regime carnivoro, da lui assimilato al cannibalismo. Secondo Eudosso di Cnido, grande matematico contemporaneo di Platone e membro dell'Accademia, Pitagora non si limitava ad astenersi dalla carne, ma arrivava persino a evitare la compagnia dei macellai e dei cacciatori. Anche qui, tuttavia, Aristosseno si diverte a fare l'iconoclasta: a suo dire Pitagora non mangiava carne di montone o di bue, ma aveva un debole per i porcellini, i capretti e i galletti. Altre testimonianze corroborano in parte la testimonianza di Aristosseno nel suggerire che Pitagora non sarebbe stato un vegetariano di stretta osservanza: come abbiamo visto, alcuni *akousmata* raccolti da Aristotele vietavano solo il consumo di determinati organi di animali; un'altra di queste massime affermava che sacrificare agli dèi era la cosa più giusta; e nel suo elenco di *akousmata* Giamblico giustifica il consumo della carne sacrificale perché le anime non si incarnano in quel genere di animali. Alcuni studiosi hanno sostenuto che il totale rifiuto del sacrificio di sangue avrebbe rappresentato un capovolgimento delle tradizioni allora impensabile; mentre altri suggeriscono che i Pitagorici avrebbero ammesso il sacrificio, ma si sarebbero limitati a gustare ritualmente la carne della vittima. La singolarità del modo di vivere pitagorico sembra tuttavia indicare che un divieto del sacrificio di sangue non fosse così inconcepibile; e il caso di Empedocle invita ad ammettere che anche Pitagora possa essere stato strettamente vegetariano. In ogni caso, questo problema è un ottimo esempio della difficoltà di ricostruire la reale natura della vita pitagorica ed evidenzia il carattere contraddittorio delle testimonianze già nel IV secolo.

Al fine di conciliare queste testimonianze contraddittorie e le diverse posizioni degli studiosi moderni sul vegetarianismo, si è supposto che esistessero diversi gradi o livelli in seno alla comunità pitagorica, come suggerisce la tradizione successiva, e che la dieta vegetariana fosse praticata in modo più o meno rigoroso dagli adepti dei vari gradi. Ma una soluzione del genere solleva immediatamente un problema più ampio: esistettero mai delle comunità pitagoriche nel senso stretto del termine? Per alcuni studiosi, sarebbe anacronistico pensare che nel VI secolo a. C. potessero esservi comunità di tipo monastico separate dalla società e governate da regole cogenti: ai loro occhi quest'idea sarebbe stata introdotta solo tardivamente nella tradizione, forse da Giamblico stesso. Tuttavia, Platone e Isocrate affermano senza equivoci che Pitagora, dopo aver formato intorno a sé una cerchia di fedeli, lasciò loro in eredità un regime di vita che, già nel IV secolo, li distingueva chiaramente dai loro concittadini. Quanto tale regime fosse severo e quali legami la comunità avesse col resto della società sono questioni ancora aperte, ma

le testimonianze di cui disponiamo ci autorizzano a parlare di comunità pitagoriche nella misura in cui con questo nome intendiamo gruppi di persone che per il genere di vita che conducevano si distinguevano nettamente dagli altri.

Alcuni testi risalenti al IV secolo a. C. indicano che Pitagora e i suoi discepoli ebbero un peso significativo nella vita politica delle città-stato dell'Italia meridionale. Dato però che Platone sembra fare una chiara distinzione fra Pitagora da un lato e i legislatori e gli altri uomini pubblici dall'altro, è molto verosimile che il pitagorismo non avesse sviluppato una sua particolare linea politica. È più probabile che molti eminenti membri delle comunità cittadine fossero seguaci del modo di vivere pitagorico e al tempo stesso partecipassero alla vita politica della città. Naturalmente agli occhi degli avversari le comunità pitagoriche potevano apparire pericolosi organismi politici, e sappiamo che effettivamente esse furono oggetto a più riprese di violenti attacchi. Il primo sembra essere avvenuto a Crotone ai tempi dello stesso Pitagora: numerosi discepoli avrebbero perduto la vita nell'incendio del luogo ove erano soliti riunirsi, mentre il maestro dovette cercare rifugio a Metaponto. Il secondo attacco si verificò forse intorno alla metà del V secolo, e si sarebbe anch'esso concluso con la morte di molti Pitagorici e la dispersione di un gran numero di comunità.

Una delle peculiarità delle società chiuse è di essere spesso caratterizzate da una certa segretezza, legata all'iniziazione e ai gradi di appartenenza. Isocrate riferisce che i Pitagorici erano famosi per il loro silenzio, ma non è chiaro se alludesse semplicemente a una qualche reticenza a parlare troppo, o a una sorta di noviziato durante il quale i nuovi membri non erano autorizzati a parlare per i primi cinque anni, come ebbe a precisare fin dal IV secolo lo storico Timeo. È anche possibile che Isocrate intendesse riferirsi a una dottrina segreta. Secondo Aristotele e Aristosseno, infatti, almeno una parte della dottrina non era destinata a tutti: il primo ci fa sapere che fra i segreti conservati più gelosamente vi era la divisione degli animali razionali in tre gruppi (gli uomini, gli dèi e gli esseri simili a Pitagora); il secondo riferisce che i Pitagorici amavano dire che non tutti gli insegnamenti di Pitagora erano alla portata di chiunque, il che fa pensare al carattere segreto della dottrina e forse a diversi gradi di iniziazione. D'altro canto, né Aristotele né Platone lasciano intendere che, a partire dal V e IV secolo, la filosofia pitagorica fosse segreta. Bisogna dunque concludere che gli adepti del pitagorismo condividessero alcuni segreti analoghi a quelli che Aristosseno e Aristotele fanno intravedere, ma che tali segreti si limitassero a un ristretto numero di massime, senza estendersi alla divulgazione delle idee

filosofiche che leggiamo per esempio in Filolao o delle dimostrazioni matematiche simili a quelle che compaiono in Archita. È vero che si raccontava (Giamblico, *Vita di Pitagora*, 247) che un Pitagorico della generazione immediatamente successiva a quella di Pitagora, un certo Ippaso, fosse stato messo a morte per aver compiuto l'atto sacrilego di rendere pubblica la costruzione del dodecaedro. Tuttavia, poiché la storia della matematica ci insegna che una costruzione rigorosa di quel solido era altamente improbabile all'epoca di Ippaso, può darsi che il dodecaedro dell'aneddoto fosse semplicemente un oggetto di culto.

Ritroviamo Ippaso a proposito di un altro problema: quello dell'esistenza di sette pitagoriche diverse. Secondo un'indicazione di Giamblico (*Vita di Pitagora*, 81) che sembra risalire ad Aristotele, esistevano nel v secolo due gruppi di Pitagorici: gli «acusmatici» e i «matematici». Secondo le fonti di cui disponiamo, i primi – il cui legame con gli *akousmata* salta immediatamente agli occhi – sono riconosciuti dai secondi come Pitagorici autentici. I secondi, invece, sono accusati dai primi di non essere veri Pitagorici, e di discendere da Ippaso più che da Pitagora. I matematici replicavano che Pitagora aveva esposto le sue concezioni sotto forma di semplici prescrizioni ad alcuni ascoltatori, riservando le sue spiegazioni ai giovani che avevano agio di approfondire i loro studi, e che, secondo loro, Ippaso aveva divulgato a suo nome e per la sua gloria le idee originali di Pitagora. Risulta dunque che ai tempi di Aristotele e probabilmente anche prima gli stessi Pitagorici non erano d'accordo sulle idee che di fatto risalivano a Pitagora, e che in quella discussione i matematici sostenevano verosimilmente la tesi (che sarebbe stata ripresa dai successori di Platone) secondo la quale tutte le verità derivavano da Pitagora.

Giunti a questo punto, è necessario affrontare la questione più controversa: Pitagora fu soltanto il fondatore di un determinato modo di vivere, un esperto di riti e di problemi religiosi, versato nei segreti dell'al di là, o fu anche un filosofo della natura e un matematico? Dopo tutto, il suo maggior titolo di merito agli occhi di un pubblico istruito è il teorema che porta il suo nome. Ciò detto, le testimonianze fin qui citate non lasciano adito a dubbi: fino a Platone e Aristotele inclusi, non esiste ombra di prova diretta che permetta di qualificare Pitagora come filosofo della natura o come matematico. L'esempio di Empedocle mostra che la figura religiosa del taumaturgo e quella del filosofo della natura non avevano nulla di incompatibile nella Grecia del v secolo: ma questi due ruoli si combinarono anche in Pitagora? L'isola nella quale egli trascorse i suoi primi anni di vita, Samo, era stata teatro di grandi risultati tecnologici implicanti un notevole ricorso alla matematica (il più ce-

lebre fu il tunnel di Eupalinos, scavato da una parte e dall'altra di una montagna in modo che le due gallerie si incontrassero quasi esattamente al centro). Ora, Samo non era lontana da Mileto, situata sulla costa dell'Asia Minore e culla dei primi filosofi della natura Anassimandro o Anassimene. Alcuni studiosi hanno quindi concluso che Pitagora non potesse non conoscere questo tipo di lavoro, o che non avrebbe mai raggiunto la celebrità in un simile ambiente se fosse stato un semplice taumaturgo. Questo ragionamento però non ha nulla di probante, perché, anche se è molto verosimile che Pitagora fosse a conoscenza della filosofia della natura sviluppata dai Milesi, non abbiamo alcuna possibilità di sapere se egli fosse o meno interessato a quel tipo di ricerche. Né sembra irragionevole pensare che un maestro capace di rivelare il destino dell'anima nell'aldilà potesse aspirare a una gloria almeno pari a quella di un individuo che si chiedeva se l'acqua o l'aria fossero all'origine di tutte le cose.

Il motivo principale che induce a credere che Pitagora avesse un particolare interesse per la matematica e per la struttura del mondo naturale si fonda sulle testimonianze di Aristotele e di Filolao. È incontestabile che nel v secolo alcuni personaggi, definiti come Pitagorici, spiegassero il mondo naturale mostrando che la sua struttura rispondeva ad alcuni eleganti rapporti matematici. A ciò si aggiunge il fatto che Archita, contemporaneo di Platone e identificato come pitagorico, era al tempo stesso un matematico di alto livello. Non bisogna dimenticare però che sia Archita sia Filolao potrebbero essere stati Pitagorici solo in quanto osservanti il regime di vita pitagorico, e che le loro idee sul mondo naturale o le loro teorie matematiche potrebbero aver subito prima di tutto l'influenza di autori non pitagorici come Anassagora o Ippocrate di Chio. È lecito comunque chiedersi se i semi di questo interesse per la matematica e per la struttura matematica del mondo non fossero stati piantati dallo stesso Pitagora.

Se Pitagora vede il suo nome associato al famoso teorema che costituisce la proposizione 47 del libro I degli *Elementi* di Euclide (ca. 300 a. C.), lo deve al *Commento* che Proclo (ca. 410-485 d. C.) dedicò a questo libro. Qui si legge che, dopo una scoperta di geometria, Pitagora avrebbe sacrificato un bue. Tale tradizione riposa, a quanto sembra, su un epigramma di un oscuro Apollodoro: «Quando Pitagora trovò la famosa figura per la quale compì il nobile sacrificio di un bue». L'Apollodoro in questione potrebbe essere vissuto nel iv secolo a. C., il che darebbe maggior autorità al racconto, ma la data è tutt'altro che sicura. D'altra parte l'aneddoto era celebre nell'Antichità, sia per l'apparente contraddizione fra il vegetarianismo e il sacrificio di sangue, sia per il

suo legame con un teorema geometrico. Ma anche ammettendone l'autenticità, esso pone alcuni seri problemi. In primo luogo, ciò che sappiamo della matematica greca rende del tutto improbabile che Pitagora abbia potuto dimostrare quel teorema. Una dimostrazione rigorosa, infatti, esige il ricorso a una certa struttura logico-deduttiva fatta di teoremi e definizioni le cui prime tracce risalgono alla fine del v secolo e sono associate al nome di Ippocrate di Chio. Sappiamo inoltre che i Babilonesi, senza aver dimostrato rigorosamente il «teorema di Pitagora», ne facevano da secoli un uso pratico nelle loro tecniche di calcolo. Si potrebbe quindi sostenere che Pitagora sia stato il primo greco a scoprire il teorema o il primo greco a importarlo da Babilonia, benché sembri più verosimile che il teorema sia giunto in Grecia per più di una strada. In realtà, le testimonianze non affermano esplicitamente che Pitagora sia stato il primo a scoprire il teorema, e si è tentati di pensare che esse mirassero piuttosto a sottolineare l'importanza che Pitagora attribuiva alla conoscenza del teorema: in altre parole, il giorno in cui si rese conto che esisteva un rapporto matematico fra i cateti e l'ipotenusa di un triangolo rettangolo, Pitagora ne sarebbe rimasto così impressionato da sacrificare un bue, compiendo così un gesto che un comune cittadino greco avrebbe riservato alla celebrazione di un evento felice ma di importanza più modesta (il ritorno da un viaggio, per esempio).

Un'altra serie di aneddoti di epoca tarda associa Pitagora alla scoperta che gli accordi consonanti di ottava, quarta e quinta possono essere espressi da rapporti tra numeri interi (rispettivamente $1/2$, $3/4$ e $2/3$) corrispondenti alla lunghezza delle corde vibranti. Si racconta che, avendo ascoltato i suoni armoniosi prodotti dai martelli di un fabbro, egli avrebbe scoperto che i martelli i cui pesi erano proporzionali ai valori sopraindicati producevano quei famosi intervalli quando colpivano l'incudine uno dopo l'altro. Si narra anche che egli avrebbe sospeso a delle corde dei pesi uguali a quelli dei martelli, verificando così che esse riproducevano i medesimi intervalli. Purtroppo, nessuna di queste osservazioni e nessuno di questi esperimenti produce tali risultati. Le prime versioni complete di questi racconti risalgono a Nicomaco (II sec. d. C.), ma nel IV secolo a. C., sei secoli prima, Senocrate riferiva che «Pitagora ha individuato gli intervalli musicali che non traggono la loro origine se non dal numero» [fr 87, ed. it. p. 191]. D'altra parte, un aneddoto analogo attribuisce a Ippaso un esperimento che funziona e che potrebbe essere vero, mentre un'altra testimonianza lo attribuisce a Laso di Ermione, che era contemporaneo di Pitagora ma non un suo discepolo. In conclusione, sembra più sicuro affermare che Pitagora non scoprì le frazioni razionali corrispondenti alle consonanze musicali, ma che

probabilmente tale corrispondenza era conosciuta ai suoi tempi, e che nel corso della generazione successiva Ippaso potrebbe averla dimostrata con un esperimento valido. Come per il «teorema», l'essenziale non consisterebbe tanto nella scoperta, quanto nell'importanza che Pitagora attribuiva a quel tipo di sapere quando lo apprendeva da altri.

Cosa si può concludere allora dei rapporti tra Pitagora e la matematica? La risposta si trova forse nelle massime attribuite ai primi Pitagorici. Secondo una di esse, ciò che vi è di più saggio è il numero. Un'altra dice che l'oracolo di Delfi è «la *tetractys*, l'armonia del canto delle Sirene». Nella tradizione pitagorica posteriore, la *tetractys* (cioè la tettrade dei primi quattro numeri interi la cui somma è uguale a dieci, il numero «perfetto») svolgerà un ruolo di primo piano, ma è chiaro che a quella data era già operante un certo sincretismo platonico-pitagorico. Si presume che nei loro giuramenti i Pitagorici invocassero Pitagora come «colui che ha trasmesso alla nostra generazione la *tetractys*, che contiene la fonte e la radice dell'eterno corso della natura». È abbastanza dubbio che in questa forma il giuramento risalga ai tempi di Pitagora, ma potrebbe risalirvi la *tetractys* menzionata negli *akousmata*. L'accostamento alle Sirene, famose per il loro canto, suggerisce un certo rapporto con la musica, e non è impossibile che la venerazione per la *tetractys* fosse dovuta in parte al fatto che i suoi quattro numeri si ritrovano tutti nelle frazioni razionali che presiedono alle consonanze musicali. Se, sull'esempio di Platone nella *Repubblica*, colleghiamo a loro volta le Sirene alla celebre dottrina dell'armonia delle sfere, secondo la quale i corpi celesti producono con i loro movimenti dei suoni armoniosi, vedremo delinearsi il profilo di un Pitagora impressionato dal potere dei numeri, e soprattutto dei primi quattro, che sembrano fondare gli intervalli musicali che a loro volta riproducono la struttura del cosmo. La dottrina dell'armonia delle sfere è discussa da Aristotele nel suo trattato *Del Cielo*: ancora una volta però non è attribuita nominativamente a Pitagora, ma ai Pitagorici. È quindi possibile che essa abbia fatto la sua apparizione tra i Pitagorici a partire dal V secolo, senza che peraltro la si possa attribuire a Pitagora in persona. In ogni caso, i primi Pitagorici non la elaborarono mai in una precisa forma matematica, ed essa rimase una concezione molto generale.

Dovrebbe ormai risultare chiaro che le testimonianze di cui disponiamo non consentono di vedere in Pitagora un vero e proprio matematico, un filosofo della natura o un uomo di scienza. Egli va invece visto come un maestro carismatico che attrasse intorno a sé un gran numero di discepoli ai quali prescrisse uno stile di vita comprendente un insegnamento sulla vita futura dell'anima, gli dèi e i riti, oltre a una sor-

prendente varietà di regole da seguire in molti settori della vita quotidiana, inclusi il cibo e l'abbigliamento. Alcune di queste istruzioni favorivano lo sviluppo di determinate virtù morali (la pratica del silenzio, per esempio, rafforzava la padronanza di sé) e includevano probabilmente gli esercizi di mnemotecnica e l'enfasi posta sull'importanza dell'amicizia di cui parla la tradizione più tarda. Inoltre, forse, questo insegnamento esortava a rivolgere un certo sguardo al cosmo e a venerare i numeri, soprattutto quelli considerati particolarmente importanti. I discepoli di Pitagora, infine, elogiati o sbeffeggiati, erano facilmente riconoscibili in seno alle comunità civiche di cui facevano parte ed ebbero una certa influenza sulla vita politica dell'Italia meridionale.

Come ha sottolineato Burkert, la vera importanza di Pitagora è dovuta al fatto che egli fu il primo a stabilire un insieme di regole applicabili non solo a certe occasioni particolari, stabilite dal rituale religioso, ma al comportamento umano in tutto il complesso della vita quotidiana; egli indicò così come vivere ogni giorno della nostra vita su questa terra mostrandone al contempo i legami con la vita dell'aldilà. Sotto questo aspetto, Pitagora fu un grande maestro di morale e un vero precursore di Socrate e di Cristo, per quanto strane possano apparire a una sensibilità moderna le prescrizioni di certi *akousmata*. Bisognerà attendere «quelli che son detti Pitagorici» del v secolo, e in particolare Filolao di Crotone, per vedere il pitagorismo apportare importanti contributi alla filosofia della natura.

Della vita di Filolao (ca. 470-390 a. C.) non sappiamo quasi nulla, tranne che era originario di Crotone (o forse di Taranto) e che visitò Tebe, nella Grecia continentale, qualche tempo prima del 399 a. C. Tuttavia Filolao rappresenta la figura centrale del pitagorismo antico, perché fu il primo Pitagorico che lasciò un'opera scritta della quale Menone (allievo di Aristotele) era ancora in possesso alla fine del II secolo. Purtroppo se ne sono conservate solo una ventina di frammenti e alcune testimonianze di seconda mano, anche se oggi gli studiosi concordano nel riconoscere come autentici i fr. 1-7, 13 e 17 DK. Da questo materiale si evince che il libro di Filolao costituì la fonte principale del resoconto sul pitagorismo presentato da Aristotele nella *Metafisica*, ma anche che lo Stagirita, per adeguarlo ai suoi disegni, lo sottopose a importanti modificazioni. Appare ormai altrettanto chiaro che esso esercitò un'influenza significativa sul *Filebo* di Platone.

Il libro sembra seguire uno schema tipicamente presocratico: dopo aver introdotto con una cosmogonia alcune considerazioni sul mondo naturale, esso passava all'esposizione di teorie astronomiche, psicologiche e mediche. Colpisce il fatto che non vi sia traccia, in quei frammenti,

di alcuna discussione di ordine etico, né di prescrizioni su come vivere (anche se, secondo il *Fedone* platonico, Filolao sosteneva che non è permesso suicidarsi).

La spiegazione del cosmo di Filolao si basa su due tipi di entità fondamentali: i limitanti e gli illimitati. Fra gli illimitati figurano gli elementi (come l'aria o l'acqua) a partire dai quali i Presocratici precedenti spiegavano il mondo naturale. Tuttavia, anziché privilegiare un elemento o un gruppo di elementi di questo tipo, Filolao afferma semplicemente che, per spiegare il mondo come noi lo vediamo, è necessario presupporre la disponibilità di una riserva di questi illimitati (bisogna, cioè, presupporre dei continui senza limite intrinseco: l'acqua, l'aria, la terra, ma anche il vuoto e il tempo). Ma la sua innovazione più notevole è l'aver criticato i pensatori precedenti per aver pensato che il mondo potesse essere adeguatamente spiegato nei termini di questi illimitati soltanto. Secondo Filolao, infatti, vanno considerati come principi fondamentali anche i limitanti (le forme o un altro principio strutturante), che fissano dei limiti in seno a un *continuum*. Si consideri un oggetto che possiamo osservare nel mondo, per esempio un albero: esso si presenta chiaramente come una combinazione di continui intrinsecamente illimitati (il legno) e di principi strutturanti (la forma e la struttura dell'albero). Di conseguenza, sia gli oggetti particolari che osserviamo nel mondo, sia il cosmo considerato come un tutto, sono combinazioni di limitanti e illimitati.

Ma i limitanti e gli illimitati non bastano a spiegare il mondo, perché la loro combinazione, lungi dal verificarsi a casaccio, obbedisce a una *harmonia*, a un assetto particolare che si produce secondo eleganti rapporti matematici. Perciò Filolao apre il suo libro con questa frase, che riassume la sua visione del mondo: «La natura del cosmo è composta di elementi illimitati e di elementi limitati: sia il cosmo nel suo insieme che tutte le sue parti» [fr 1 DK, ed. it. p. 465]. Come modello di questa armoniosa disposizione Filolao propone la scala musicale. Il *continuum* sonoro illimitato risulta limitato da alcune delle sue note. Queste note non sono collocate a caso, ma secondo le frazioni razionali che presiedono agli intervalli fondamentali della scala diatonica. Di conseguenza, se vogliamo veramente comprendere il mondo e ciò che esso contiene, dobbiamo osservare i numeri secondo i quali i limitanti e gli illimitati si congiungono: «Tutte le cose che si conoscono hanno numero: senza il numero non sarebbe possibile pensare né conoscere alcunché» [fr 4 DK, ed. it. p. 466]. Naturalmente si tratta di una tesi di carattere generale, e va detto a suo onore che Filolao non sembra aver tentato di postulare arbitrariamente una serie di numeri capaci di governare tutte le cose.

Aristotele riformula questa visione del numero come ciò che ci consente di avere conoscenza delle cose dicendo che secondo i Pitagorici le cose sono, in qualche modo, fatte di numeri. Ma Filolao non dice nulla di simile. Cercando di stabilire una distinzione fra le tesi pitagoriche e quelle di Platone (secondo il quale i numeri hanno un'esistenza separata dalle cose), Aristotele suppose che i Pitagorici avessero identificato numeri e cose cadendo così in un anacronismo: i Pitagorici non si poseero affatto il problema del modo di esistere dei numeri e del loro rapporto con le cose. Probabilmente questo problema fu affrontato per la prima volta durante il IV secolo all'interno dell'Accademia platonica. Filolao si limitava a sostenere che i numeri ci fanno conoscere le cose del mondo, senza preoccuparsi del loro statuto ontologico. Ciò che importa qui è l'intuizione secondo la quale il cosmo come un tutto, e ogni cosa che esso contiene, sono conoscibili mediante la determinazione di precisi rapporti numerici.

In questa prospettiva, Filolao pensava che la generazione del cosmo avesse avuto inizio con un fuoco (illimitato) al centro di una sfera (limitante). Questo fuoco centrale, poi, con una sorta di ispirazione avrebbe per così dire assorbito un altro gruppo di illimitati (il tempo, il vuoto, il respiro), che si sarebbero combinati con dei limitanti per produrre il famoso sistema astronomico di Filolao. In esso la Terra viene considerata per la prima volta come un pianeta, ma la sua orbita non è eliocentrica: la Terra gira intorno al fuoco centrale, come il Sole, la Luna, i cinque pianeti, la sfera delle stelle fisse e un'Anti-Terra visibilmente destinata a far coincidere col numero perfetto (dieci) il numero degli astri in rivoluzione. Questo sistema dunque combina la ricerca di principi organizzativi che sfidano l'osservazione con il desiderio di tener conto dei fatti. L'alternanza del giorno e della notte, per esempio, appare conseguenza del fatto che la Terra impiega ventiquattro ore a compiere la sua orbita intorno al fuoco centrale, mentre il Sole impiega un anno a compiere la sua. Secondo Filolao, inoltre, la Terra gira su se stessa a una velocità tale che il nostro emisfero non si trova mai di fronte al fuoco centrale e all'Anti-Terra, e ciò spiega perché essi non siano mai stati osservati. Segnaliamo infine che questo sistema astronomico fu il primo a identificare un insieme di cinque pianeti e a disporli correttamente in funzione dei valori osservati nei loro periodi.

Dopo aver presentato la sua cosmogonia, Filolao affronta il fenomeno della vita. La struttura del mondo animato lo interessa quanto quella del cosmo, e per certi aspetti la sua trattazione anticipa il sistema platonico e quello aristotelico. Ai suoi occhi, la vita è ordinata gerarchicamente, e dalle piante agli animali, e da questi agli uomini, ogni livello con-

serva le capacità del livello inferiore, pur godendo di una sua specifica facoltà. Tutte le forme di vita infatti sono in grado di riprodursi: alle radici che le piante sanno sviluppare corrisponde nell'uomo il cordone ombelicale. E tutti gli animali hanno il dono della locomozione e della sensazione. Ma solo l'essere umano possiede la ragione. Per Filolao esiste un'evidente analogia fra la nascita del cosmo e quella di ogni uomo. Egli ritiene infatti che inizialmente l'essere umano consista soltanto in un principio di calore, al quale per ispirazione viene a mescolarsi del freddo al momento della nascita, così come il fuoco centrale ha respirato per generare il cosmo. Pare inoltre che la salute del corpo umano dipendesse, secondo lui, da un'opportuna limitazione del calore vitale imposta dalla respirazione, che è rinfrescante. Per spiegare le malattie, infine, sembra che Filolao ricorresse alla teoria dei tre umori (la bile, il sangue e il flegma), che svolgeva un ruolo di primo piano anche nelle teorie mediche della sua epoca, da noi conosciute attraverso la *Collezione* ippocratica.

Non è difficile riconoscere il carattere presocratico della teoria del mondo esposta da Filolao; quanto alle sue teorie mediche, esse mettono in campo gli stessi concetti dei primi testi ippocratici. Ma l'attenzione rivolta alle caratteristiche strutturanti del cosmo e le considerazioni sul ruolo svolto dal numero nell'intelligibilità del mondo rappresentano un contributo originale e importante che non mancò di influenzare sia Platone sia Aristotele. Filolao fu, di fatto, il primo filosofo a proporre una concezione coerente del mondo naturale che invitava a spiegarlo in termini di rapporti matematici. Nondimeno, via via che si ingigantiva la leggenda di Pitagora a partire dai primi successori di Platone, diventava necessario che il cosmo pitagorico non fosse ridotto al rango di semplice precursore delle teorie platoniche o aristoteliche, ma venisse considerato come la vera e propria rivelazione della realtà. Perciò il sistema di Filolao, dopo essere stato descritto in modo abbastanza fedele da Aristotele, venne in seguito trascurato a vantaggio del *Timeo*, la cui più matura cosmologia finì per essere considerata come dottrina dello stesso Pitagora (tanto che, nel Rinascimento, il termine «pitagorismo» si riferiva il più delle volte al platonismo del *Timeo*).

Archita (attivo nel 400-350) è il rappresentante della sua scuola che coincide maggiormente col moderno stereotipo del Pitagorico appassionato di matematica. Non vi è infatti alcuna testimonianza da cui risulti che Filolao abbia contribuito in qualche modo al progresso della matematica greca; Archita, invece, deve la sua fama soprattutto ad alcune importanti dimostrazioni matematiche e al suo ruolo di fondatore della meccanica. Sono solo tre (i primi tre) i frammenti che possano essere considerati con una certa sicurezza citazioni da opere autentiche. Quan-

to alle sue imprese matematiche, le conosciamo solo attraverso testimonianze di seconda mano.

Archita era originario di Taranto, nell'Italia meridionale. I particolari della sua biografia ci sono ignoti. Se è un po' meglio conosciuto di Filolao, lo deve agli stretti legami con Platone attestati da molte lettere della raccolta platonica (la cui autenticità è peraltro contestata): da esse apprendiamo che fu lui, nel 361, a inviare a Siracusa una galea di trenta rematori per sottrarre Platone agli artigli del tiranno Dionisio II. L'esatta natura dei rapporti fra Archita e Platone, e della loro reciproca influenza, rimane tuttavia oscura, anche perché nei suoi dialoghi Platone non lo menziona mai.

Possediamo solo scarse informazioni sulle opinioni di Archita in materia di morale o riguardo al tipo di vita che pensava fosse meglio condurre. Due aneddoti fanno pensare che egli sottolineasse l'importanza di agire solo in base a motivi razionali, senza farsi mai influenzare dalla collera o dalle tentazioni del piacere. Si racconta per esempio che, di ritorno dalla guerra, trovando le sue terre in cattivo stato, avrebbe detto ai suoi schiavi che potevano ritenersi fortunati nel vederlo infuriato, perché altrimenti non avrebbe mancato di punirli. In un'altra occasione, si narra che a un interlocutore che affermava che il piacere è il bene supremo Archita avrebbe risposto che la ragione è il dono più grande che gli dèi ci abbiano fatto, ma che gli spasimi del piacere ci impediscono di farne uso. Nel fr 3 DK, infine, vede nel «calcolo corretto» la fonte dell'armonia politica.

Non è impossibile che Archita abbia avuto qualcosa da dire anche sui principî fondamentali del cosmo, ma gli indizi di cui disponiamo sono insufficienti per ricostruire la sua posizione. Nessuna testimonianza relativa ad Archita parla di limitanti o illimitati, tuttavia Aristotele riferisce che Archita forniva definizioni che facevano appello alla materia e alla forma. Per esempio, il «clima sereno» veniva definito come «tranquillità nella massa d'aria», dove l'aria è la materia e la tranquillità la forma. Simili definizioni furono forse ispirate dalla distinzione introdotta da Filolao fra illimitati e limitanti, ma non sappiamo se Archita accettasse o rifiutasse le concezioni del suo predecessore sulla struttura del cosmo. Nel porre la seguente domanda, sembrerebbe però aver sostenuto che l'esterno del cosmo ha un'estensione illimitata: «Se io mi trovassi all'estremità [del cosmo], ad esempio nel cielo delle stelle fisse, potrei stendere la mano o un bastoncino fuori di quella? Potrei? O non potrei?» (Simplicio, *Commento alla Fisica*, 467.26 sgg.). Lo studio di scienze come l'astronomia, la geometria, l'aritmetica e la musica era a suo giudizio essenziale per una buona comprensione della realtà. Egli chiama «so-

relle» queste discipline [fr 1 DK, ed. it. p. 492], e ciò ebbe forse una certa influenza su Platone (*Repubblica*, 530 D). Ma il frammento prosegue con un'esposizione della sua teoria dell'acustica, e non con uno studio del cosmo nel suo insieme.

La fama di Archita è legata soprattutto alle ricerche che egli condusse in particolari ambiti scientifici. Nel II secolo della nostra era, Tolomeo osserva nelle sue *Armoniche* che, di tutti i Pitagorici, Archita fu quello che mostrò il maggior interesse per lo studio della musica, e riassume poi le sue formulazioni matematiche delle scale diatonica, enarmonica e cromatica. La dimostrazione fornita da Archita del fatto che i numeri di un rapporto superparziale del tipo $(n + 1)/n$ non ammettono una media proporzionale ha la sua importanza nell'antica teoria musicale: stabilisce l'impossibilità di dividere a metà il tono intero (9/8) o gli intervalli fondamentali: l'ottava (2/1), la quinta (3/2) e la quarta (4/3). Quanto al frammento 2 DK, esso ci mostra la sua elaborazione delle medie aritmetica, geometrica e armonica, anch'esse di uso corrente nella teoria musicale.

Archita fu considerato il fondatore della meccanica, che avrebbe trasformato in una disciplina metodica applicandole i principî matematici. Questo suo interesse è attestato dai graziosi aneddoti che lo mostrano intento a costruire dei giocattoli per bambini (fra cui una colomba volante in legno). Si diceva anche che egli fosse stato il primo a utilizzare il movimento meccanico nella costruzione delle figure geometriche. Secondo la leggenda, Apollo avrebbe ordinato agli abitanti di Delo di raddoppiare il suo altare, che era di forma cubica, e di questo problema della duplicazione del cubo, uno dei più famosi dell'Antichità, Archita fornì una soluzione per mezzo di una sorprendente costruzione tridimensionale che determinava il punto di intersezione di tre superfici di rivoluzione.

Archita fu l'ultimo grande Pitagorico. Secondo Aristosseno, l'allievo di Aristotele, i Pitagorici della prima metà del IV secolo furono gli ultimi Pitagorici. Ma questa probabile fine delle comunità pitagoriche non coincide affatto con l'estinzione del pitagorismo nel mondo antico. Abbiamo già segnalato che nel II e nel III secolo d. C. prese il via un rinnovato interesse per le idee considerate come pitagoriche, sebbene alcune importanti personalità fossero comparse anche prima di allora. Tale rinascita fu così strettamente legata al neoplatonismo che in alcuni casi è difficile definire questo o quel pensatore come neoplatonico o neopitagorico.

Alcuni Neopitagorici si concentrarono soprattutto sugli aspetti religiosi di Pitagora, sui suoi poteri miracolosi e sul suo stile di vita. Il più

importante di essi, Apollonio di Tiana, visse nel I secolo della nostra era. Le sue opere sono quasi completamente perdute, ma Filostrato, nella sua *Vita di Apollonio*, ci ha descritto la sua condotta: quella di un asceta e di un taumaturgo errante, che pretendeva di aver attinto da Pitagora una saggezza divina. Anche i suoi prodigi si ispiravano visibilmente ad alcuni aneddoti che si raccontavano di Pitagora (pensiamo, per esempio, al suo dono dell'ubiquità o alla sua padronanza del linguaggio animale). La maggioranza dei Neopitagorici, tuttavia, vide in Pitagora il filosofo per eccellenza, beneficiato dalla rivelazione divina della vera filosofia. Nicomaco e Giamblico rappresentano due esempi eccellenti di questa tradizione.

Nicomaco di Gerasa (ca. 50-150 d. C.), autore di una *Introduzione aritmetica* che ebbe grandissima influenza, illustra bene la propensione ad accreditare al pitagorismo le dottrine platoniche. L'opera di Nicomaco si apre sulla figura di Pitagora, il primo – secondo il nostro autore – ad aver definito correttamente la filosofia come conoscenza della realtà immateriale e immutabile che sottosta al fluire dell'esistenza corporea: d'un tratto, così, Pitagora si vede attribuire la fondamentale distinzione introdotta da Platone fra il mondo delle forme immutabili e quello dei fenomeni in perpetuo cambiamento. Nicomaco poi descrive l'ipotesica filosofia di Pitagora con una citazione dal *Timeo* di Platone, un'operazione che la tradizione successiva ripeterà continuamente. Alcuni autori infatti utilizzeranno i testi pseudoepigrafici per esporre le tesi pitagoriche, ma più frequentemente tratteranno il dialogo platonico come testo fondamentale della dottrina pitagorica. Nicomaco presenta Pitagora come un matematico e un uomo di scienza senza eguali, al quale dobbiamo l'istituzione del *quadrivium* delle discipline matematiche indispensabili alla comprensione della realtà: aritmetica, geometria, astronomia e musica – da parte sua, Nicomaco scrisse un'opera su almeno tre di queste discipline.

Il neoplatonico Giamblico (ca. 250-325 d. C.) è l'autore di un'opera in dieci libri intitolata *Sulla dottrina pitagorica*. Il primo libro, dedicato alla «Vita di Pitagora», non è una semplice biografia. Giamblico mira a presentare Pitagora come l'archetipo del saggio in stretto contatto con il divino, e a descrivere il tipo di vita che indicò ai suoi discepoli. Diversi studiosi hanno suggerito che non sarebbe inappropriato definire quest'opera di Giamblico una sorta di vangelo, ed è possibile che Pitagora fosse deliberatamente contrapposto al Cristo. Giamblico completò il suo lavoro dedicando un libro a ognuna delle quattro scienze del *quadrivium*, e altri tre libri, oggi perduti, al ruolo della matematica nella fisica, nell'etica e nella teologia. Un trattato di epoca più tarda e di

incerta attribuzione, i *Teologumeni aritmetici*, che a quanto sembra tras-se largo profitto dai lavori di Nicomaco e di Giamblico sulla teologia dei numeri, include una discussione sulle proprietà dei primi dieci numeri e sulle loro affinità con varie divinità. Giamblico poteva appoggiarsi a numerosi predecessori: non solo Nicomaco, ma anche Numenio di Apamea, Neopitagorico del II secolo. I maestri di Giamblico – Porfirio, discepolo del grande neoplatonico Plotino, e Anatolio, autore di un'opera intitolata *Sulla decade* – contribuirono anch'essi a stimolare il suo interesse per il pitagorismo. Ma l'importanza specifica di Giamblico è da ravvisare nel suo essere all'origine di quella pitagorizzazione e matematizzazione del neoplatonismo che farà sentire la sua influenza ancora nel V secolo della nostra era in Neoplatonici importanti come Proclo e Siriano.

Come si vede, il neopitagorismo conserva alcuni legami col pitagorismo antico: in una certa misura, la figura esemplare del saggio semidivino si basa sul Pitagora storico; l'immagine di un cosmo ordinato secondo il numero risale (almeno nello spirito) a Filolao; e l'idea di un insieme di discipline necessarie alla comprensione della realtà è attestata fin dall'epoca di Archita. Ma fu necessario Platone per conferire a queste tesi generali un fondamento metafisico pienamente elaborato ed esposto con tutta la potenza di un grande stile: il neopitagorismo quindi non fu tanto una rinascita, quanto una trasformazione del pitagorismo.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

- ARCHITA, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, I, pp. 478-96.
 EMPEDOCLE, Frammenti, *ibid.*, vol. I, pp. 321-421.
 FILOLAO, Frammenti, *ibid.*, vol. I, pp. 453-75.
 PITAGORA, Testimonianze, *ibid.*, vol. I, pp. 115-31.
 SENOCRATE, *Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1982.
 SENOFANE, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* cit., vol. I, pp. 147-78.

Testi e altre traduzioni:

- BARKER, A. D. (a cura di), *Greek Musical Writings*, 2 voll., Cambridge Mass. 1984.
 DIELS, H. e KRANZ, W. (a cura di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1922 (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* cit., vol. I, pp. 113-41, 453-552).
 DUMONT, J.-P., *Les écoles présocratiques*, Paris 1991.

- FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano 1988.
- GIAMBlico, *On the Pythagorean way of Life*, trad. ingl. di J. Dillon e J. Hershbelle, Atlanta Ga. 1991.
- ID., *Scienza matematica comune. Introduzione a Nicomaco e Teologia dell'aritmetica*, in F. Romano, *Giamblico. Il Numero e il Divino*, Milano 1995.
- ID., *Vita Pitagorica*, a cura di L. Montoneri, Bari 1973, nuova ed. Milano 1991.
- LAMI, A. (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1996.
- PITAGORA, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Giangiulio, Milano 2000.
- THESLEFF, H. (a cura di), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965.
- TIMPANARO CARDINI, M. (a cura di), *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 voll., Firenze 1958.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- BARNES, J.
1982 *The Presocratic Philosophers*, London.
- BURKERT, W.
1962 *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaus, und Platon*, Nürnberg.
- DELATTE, A.
1915 *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris.
1922 *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris.
- HUFFMAN, C.
1875 *The authenticity of Archytas fr. 1*, in «Classical Quarterly», XXXV, n. 2, pp. 344-48.
1993 *Philolaus of Croton*, Cambridge Mass.
- KAHN, C.
1993 *Pythagorean Philosophy Before Plato*, in A. P. D. Mourelatos (diretto da), *The Pre-Socratics*, Princeton, 2^a ed.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M.
1983 (a cura di), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge Mass., 2^a ed.
- LLOYD, G. E. R.
1990 *Plato and Archytas in the seventh letter*, in «Phronesis», XXXV, n. 2, pp. 159-74.
- MATTÉI, J.-F.
1993 *Pythagore et les Pythagoriciens*, Paris.
- O'MEARA, D.
1989 *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- THESLEFF, H.
1961 *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo.
- ZHMUD, L.
1997 *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin.

Aggiornamenti e integrazioni:

CASTON, V. e GRAHAM, D. W.

2002 *Presocratic Philosophy*, Aldershot.

CENTRONE, B.

1990 (a cura di), *Pseudopythagorica ethica*, Napoli.

1996 *Pitagora e i Pitagorici*, Roma-Bari.

2000 *Orfismo e Pitagorismo nell'Italia meridionale*, Napoli.

KAHN, C. H.

1993 *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*, Indianapolis (trad. it. *Pitagora e i pitagorici*, Roma 2001).

KINSLEY, P.

1996 *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.

LESZL, W.

1982 (a cura di), *I Presocratici*, Bologna.

LONG, A.

1999 (a cura di), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge Mass.

NAPOLITANO VALDITARA, L.

1988 *Le idee, i numeri, l'ordine*, Napoli.

TORTORELLI GHIDINI, M. STORCHI MARINO, A. e VISCONTI, A.

2000 (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora*, Napoli.

VUILLEMIN, J.

2001 *Mathématiques pythagoriciennes et platoniciennes*, Paris.

► *Contributi affini.*

Vol. I Armonica; Cosmologia; Luoghi e scuole del sapere; Matematica.

Vol. II Accademia; Platonismo; Zenone di Elea.

LUC BRISSON

Platonismo

Nell'Antichità, e soprattutto nell'età ellenistica, il termine «platonico» (*platonikos*) designa sia un commentatore di Platone, sia uno dei suoi discepoli. Chi appartiene al primo gruppo può anche non condividere le posizioni platoniche, come Panezio di Rodi, uno Stoico che commentò il *Timeo*. Che si richiamino all'eredità critica dei primi dialoghi, o che espongano quelle che ritengono essere le dottrine sviluppate negli altri dialoghi, invece, i seguaci di Platone esercitano la loro attività soprattutto nell'ambito di scuole nelle quali la lettura, la spiegazione e il commento delle opere del maestro si trovano strettamente integrate alla pratica della virtù. Fenomeno di scuola che si ispirò assai presto alla tradizione pitagorica, il platonismo presentò, nel corso del tempo, una sorprendente diversità, nella quale l'innovazione non appare inconciliabile con un'autentica fedeltà.

Questa diversità risale al *corpus* stesso delle opere platoniche, nel quale, dopo un primo periodo in cui, per bocca di Socrate, Platone rimette criticamente in discussione le opinioni e i valori dei suoi contemporanei, si impone un approccio più dogmatico, col quale vengono affermate alcune posizioni nel campo dell'etica, dell'epistemologia e dell'ontologia. Di tutto questo sarà conservata una sola idea, quella della trascendenza, che implicava, da un lato, la divisione della realtà in due sfere (quella del sensibile, a cui appartengono gli individui in continuo mutamento, e quella dell'intelligibile, sfera dell'universale assolutamente immutabile), e, dall'altro, la distinzione, nell'essere umano, di un corpo mortale dotato dei cinque sensi e di un'anima immortale in grado di apprendere l'intelligibile.

1. Platone.

Nei primi dialoghi fino al *Menone*, Socrate si serve del metodo chiamato *elenchos*: una tesi viene respinta se e solo se dall'opinione dell'in-

terlocutore viene dedotta la sua negazione. L'*elenchos* presenta quattro caratteristiche essenziali:

- a) da un punto di vista formale, si tratta di un metodo negativo: Socrate non difende una tesi propria, ma si limita a sottoporre ad esame la tesi proposta da un interlocutore;
- b) al tempo stesso, poiché pur riconoscendo di non sapere nulla vuole scoprire la verità, Socrate deve ricavarla dalle premesse che i suoi interlocutori ritengono vere;
- c) inoltre, egli dovrà dare provvisoriamente per scontato che si tratti della verità;
- d) ne consegue che l'*elenchos*, come strumento di ricerca della verità, non può garantire la certezza.

In vista degli straordinari successi conseguiti dalla scienza della geometria del tempo per arrivare alla certezza, cioè a quella sicurezza che nasce dal possesso della verità, Platone utilizzerà il metodo geometrico come paradigma di ogni metodo. Un metodo veramente dimostrativo deve presentare la seguente struttura logica. Per collegare la verità di una proposizione alla verità di un'ipotesi, si cerca di stabilire che questa proposizione è vera (o falsa) perché è una conseguenza necessaria dell'ipotesi in questione, considerata come vera (o come falsa) in ultima istanza perché essa (o la sua contraddittoria) è la conseguenza necessaria degli assiomi del sistema, cioè di quelle proposizioni la cui verità si impone immediatamente e senza discussione nell'ambito del sistema stesso.

L'uso di questo metodo presuppone che Platone possedesse una «dottrina», anche se questa dottrina fu continuamente sottoposta a un importante processo di elaborazione. Si tratta di una dottrina paradossale, perché caratterizzata da un duplice rovesciamento:

- 1) per Platone le cose percepite dai sensi non sono che le immagini di Forme intelligibili che hanno in se stesse il loro principio di esistenza e costituiscono la realtà vera;
- 2) l'uomo non si riduce al proprio corpo: la sua vera identità coincide con un'entità incorporea che rende conto di ogni movimento, sia materiale (crescita, locomozione, ecc.) sia spirituale (sentimenti, percezione sensibile, conoscenza intellettuale, ecc.).

L'ipotesi dell'esistenza di forme intelligibili, che Platone non definisce mai e di cui si limita a indicare le caratteristiche negative, consente a Platone di fondare un'etica, una teoria della conoscenza e un'ontologia.

Di fronte alla confusione che regna ad Atene, dove la *polis* classica sta crollando sotto i colpi dei suoi avversari e i cittadini sviluppano, sui valori comuni, discorsi del tutto opposti, Platone, che vuol portare avanti l'azione di Socrate, cerca di stabilire un ordine politico diverso, fondato su principi morali assolutamente sicuri. Ciò spiega perché i primi dialoghi abbiano per argomento problemi etici: si tratta di definire le virtù essenziali del perfetto cittadino, esigenza che implica l'esistenza di norme assolute che non dipendano né dalla tradizione conservata dai poeti, né da convenzioni arbitrarie, come pretendono i Sofisti – in altre parole, norme che possano servire da punto di riferimento per valutare la condotta umana.

Ma questa ipotesi, che rende possibile un sistema etico, rinvia alla sfera epistemologica, come si può constatare soprattutto nel *Menone*. Affinché sia possibile comprendere queste norme assolute di cui l'etica ha bisogno, è necessario supporre che esista una facoltà diversa dall'opinione, l'intelletto. Una distinzione fra l'intelletto e l'opinione implica una distinzione fra i loro rispettivi oggetti: mentre l'opinione ha a che fare con le cose sensibili immerse nel divenire, l'intelletto è in grado di cogliere realtà immutabili e assolute. In breve, per render conto dei processi conoscitivi che sono presupposti da determinate esigenze morali, Platone è indotto ad avanzare l'ipotesi dell'esistenza di realtà quali le Forme intelligibili.

Le Forme intelligibili spiegano i processi della conoscenza intellettuale, ma la realtà sensibile non dipende da questi: se nel mondo sensibile gli oggetti e le loro caratteristiche si riducono a risultati transitori di movimenti composti, non si potranno sviluppare alcuna etica e alcuna epistemologia, e, in questa prospettiva, l'ipotesi dell'esistenza di un mondo di forme intelligibili si presenta come una risposta pragmatica. Di conseguenza, e indipendentemente dalle necessità imposte dall'etica e dall'epistemologia, occorre scoprire un fondamento ontologico che permetta di spiegare i fenomeni sensibili che, abbandonati a se stessi, si dissolverebbero in un incessante divenire. È possibile conoscere questi fenomeni sensibili, è possibile parlarne, solo se essi presentano una certa stabilità, che deriva dalla loro partecipazione all'intelligibile. In poche parole, costruendo l'universo con gli occhi fissi alle Forme intelligibili, il Demiurgo garantisce l'esistenza, nel mondo sensibile, di una certa stabilità che permette di conoscerlo e di parlarne, e, nella città, l'esistenza di norme che servono a orientare la condotta individuale e collettiva degli uomini. Questa, in effetti, doveva essere l'intenzione di Platone, in particolare quando scrisse il *Timeo*.

2. *L'Antica Accademia.*

Tale dottrina si trova formulata più o meno esplicitamente nei dialoghi a partire dal *Menone*. Essa dovette essere oggetto di intense discussioni nell'ambito dell'Accademia che Platone avrebbe fondato nel 387 a. C. di ritorno dal suo primo viaggio in Magna Grecia (l'Italia meridionale), dove aveva incontrato alcuni Pitagorici fra cui Archita, e in Sicilia, dove si era recato alla corte di Dionigi il Vecchio, tiranno di Siracusa, e dove fece la conoscenza di Dione. A sue spese, Platone istituì questa scuola in un'area alberata e ricca di sorgenti d'acqua – il parco dell'eroe Academo, in mezzo al quale sorgeva un ginnasio – sulla strada di Eleusi, nei pressi del Cefiso e non lontano da Colono. Destinata in primo luogo a preparare i giovani a svolgere un ruolo attivo in politica, dando loro una formazione filosofica che seguiva il programma esposto nei Libri VI e VII della *Repubblica*, l'Accademia conobbe rapidamente un grande successo e diventò ben presto la principale rivale della scuola di Isocrate, nella quale si insegnava soprattutto la retorica.

Sembra che Platone si sia circondato di amici e collaboratori incaricati delle particolari discipline. I più noti sono Aristotele, Speusippo, Senocrate, Filippo di Opunte, Ermodoro di Siracusa, Eraclide Pontico, Eudosso, Estieo di Perinto e Teeteto. Nel gruppo vanno inclusi anche alcuni altri matematici e astronomi come Menecmo, suo fratello Deinostrato, Amfinomo, Aminta, Ateneo, Ermotimo, oltre a Callippo, che avrebbe perfezionato il sistema delle sfere, e a Teodio di Magnesia, che avrebbe scritto degli *Elementi* alla maniera di Euclide; ne facevano parte anche altri personaggi menzionati nelle *Lettere*, come Eufraio (*Lettera* V), Erasto e Corisco (*Lettera* VI).

A quanto sembra, sin dall'inizio l'Accademia fu un luogo di intense discussioni, più che lo strumento di trasmissione dogmatica di un corpo di dottrine riservate. È necessario ricordare, e ribadire, che né Aristotele, né alcuno dei pensatori che succedettero a Platone alla guida dell'Accademia, conservò nella sua ortodossia il nucleo di pensiero del fondatore, cioè la dottrina delle Forme intelligibili. Se si considerano i rapporti di Platone e Speusippo con Dione, il quale, dopo aver ascoltato gli insegnamenti di Platone e aver anche frequentato l'Accademia, tornò in Sicilia per cercare di impadronirsi del potere nell'isola, è evidente che l'azione politica dovette avere un ruolo molto importante in seno all'Accademia, insieme all'elaborazione di teorie astronomiche e allo sviluppo della geometria.

Inoltre, tutto porta a credere che nell'ambito dell'Accademia sia sta-

ta intrapresa una ricerca dei principî piú elevati, come prescriveva il metodo geometrico. Questa ricerca, di cui il *Filebo* fornirebbe un primo abbozzo, potrebbe aver dato origine a quel sistema di principî che, secondo alcuni studiosi moderni e contemporanei, costituisce il nucleo essenziale delle «dottrine esoteriche». In questo contesto «esoterico», il vero Platone è quello criticato da Aristotele, un Platone conosciuto soltanto dai suoi discepoli piú stretti. Questo Platone veicolato dalla tradizione platonica fu dunque, fin dall'origine, un Platone «aristotelizzato», un Platone la cui dottrina era già stata discussa nell'ambito dell'Accademia in termini che, in molti casi, furono fissati una volta per tutte da Aristotele.

La scuola, che non era caratterizzata né dal possesso dell'area acquistata da Platone né da un particolare statuto associativo, esisteva istituzionalmente solo in virtù dell'elezione di uno scolarca, elezione per effetto della quale un Accademico designato dai suoi pari diventava il successore di Platone. L'Accademia restò fedele agli orientamenti del suo fondatore, ma, a quanto sembra, la parte essenziale della sua attività consistette nella sistematizzazione e diffusione del pensiero del maestro a fronte delle altre scuole che divulgavano pensieri concorrenti: quello di Aristotele, insegnato nel ginnasio del Liceo, e quello di Antistene, fondatore del cinismo, insegnato nel ginnasio chiamato Cinosargo. Ad Atene furono poi fondate due nuove scuole: la scuola stoica di Zenone e la scuola di Epicuro.

Per i Sofisti e per Platone l'insegnamento filosofico era finalizzato a preparare i giovani alla loro vita di cittadini istruendoli a padroneggiare per mezzo del metodo dialettico e di quello retorico i loro discorsi pubblici e il loro dialogo interiore, così come a comprendere tutti i principî razionali che potevano essere impliciti in quei metodi. Piú tardi l'insegnamento filosofico fu destinato a preparare semplicemente alla vita, che poteva essere quella di un uomo pubblico o di una persona privata, ma sempre, in un modo o nell'altro, attraverso la padronanza del discorso.

Ciò significa che il metodo di insegnamento consisteva innanzitutto – quanto meno per i Platonici, gli Aristotelici e gli Stoici – in alcuni esercizi dialettici grazie ai quali gli ascoltatori imparavano a dialogare con altri, ma anche con se stessi. In queste scuole esistevano dei corsi tenuti da un maestro, come mostrano in modo particolare la *Fisica* e la *Metafisica* di Aristotele, ma il monologo del filosofo non consisteva nell'esposizione di un intero sistema, perché egli rispondeva sempre, se non alla domanda di un ascoltatore, per lo meno a un problema preciso. L'insegnamento comprendeva, in generale, tre diversi campi del sapere, che erano stati inaugurati da Senocrate, il secondo diadoco dell'Accademia.

Il primo di questi campi era quello che potrebbe corrispondere congiuntamente alla «logica» e all'«epistemologia» nel senso odierno dei termini; esso era chiamato «logica» dagli Stoici, «canonica» dagli Epicurei e «dialettica» dai Platonici e dagli Aristotelici, benché le due scuole le avessero conferito un contenuto molto diverso; il secondo era chiamato «fisica» e il terzo «etica» da tutte le scuole.

3. *La Nuova Accademia.*

Con Arcesilao di Pitane, che succedette come diadoco a Cratete nel 268/264, l'Accademia si trasformò in «Nuova» Accademia, nella quale venne abbandonato ogni tentativo di sistematizzazione perché la parola d'ordine della filosofia divenne «sospensione del giudizio», e il rifiuto di ogni certezza condusse a un problematicismo universale. La figura di Arcesilao simboleggia bene questo passaggio decisivo. Egli cominciò con lo studiare matematica con Autolico, e passò per la scuola di Teofrasto prima di conoscere – quanto meno attraverso i loro scritti – alcuni dialettici di Megara o di Eretria. Allontanatosi dal grandioso sistema di Senocrate, che si ispirava essenzialmente ai dialoghi platonici della maturità, egli ritornò alla pratica di Socrate, così com'era stata esemplificata dai primi dialoghi. Per questo assegnò il primo posto alla dialettica critica e alla dichiarazione d'ignoranza, comprendendovi le formule dubitative e i racconti mitici di Platone. Il suo bersaglio principale fu naturalmente lo stoicismo, che era il dogmatismo più diffuso all'epoca e che, a partire da una concezione generale dell'universo fondata sulla certezza, si presentava quale condizione stessa della saggezza.

Come Socrate, Arcesilao non scrisse nulla. Come lui, non dogmatizzava mai; ai suoi interlocutori chiedeva che cosa pensassero di una determinata questione, e avviava con loro un vivace colloquio. Essi non dovevano farsi guidare dall'autorità del maestro, ma dalla loro ragione; e le risposte di Arcesilao erano delle nuove domande. In questa linea si inserì Carneade, che cercò di gerarchizzare le rappresentazioni in funzione del loro grado di verosimiglianza, poiché sosteneva che di nessuna rappresentazione è possibile affermare con certezza la verità.

La storia dell'Accademia sembra in ogni caso fermarsi all'88 a. C., anno in cui Filone di Larissa cercò rifugio a Roma per fuggire da Atene assediata da Mitridate. Ma, ancor prima dell'esilio di Filone, la scuola platonica aveva subito un'importante scissione con la defezione di Antioco di Ascalona, il quale pretendeva di ritrovare l'ispirazione della Vec-

chia Accademia al di là di quella Nuova, che aveva finito per considerare una parentesi aberrante nella storia del platonismo. Il suo scopo era duplice: restaurare un'interpretazione dogmatica del platonismo e dimostrare la preminenza dell'Accademia sul Liceo e sul Portico, facendo di Aristotele e di Zenone degli epigoni di Platone. Da qui il suo platonismo fortemente impregnato di aristotelismo e soprattutto di stoicismo. Antioco non fu mai riconosciuto come capo dell'Accademia, il cui legame istituzionale era stato infranto, ma la scuola da lui fondata gli sopravvisse per quasi un secolo.

4. *Il medioplatonismo.*

Il periodo che abbiamo descritto, che va dal IV al I secolo a. C., presenta dunque due caratteristiche: l'esistenza di istituzioni filosofiche ad Atene e un insegnamento che ha come scopo la formazione all'arte del dire e all'arte del vivere. Le grandi scuole – platonica, aristotelica, epicurea e stoica – si erano organizzate in punti diversi della città di Atene. L'insegnamento consisteva in esercizi di dialettica e discussioni che dovevano preparare a un agire politico illuminato dalla scienza (nel platonismo), alla vita scientifica (nell'aristotelismo) e alla vita morale (nell'epicureismo e nello stoicismo).

Nei primi anni dell'Impero queste istituzioni filosofiche, già agonizzanti negli ultimi anni della Roma repubblicana, non esistevano praticamente più. Con la scomparsa delle scuole filosofiche ateniesi, con la formazione di numerose istituzioni filosofiche in tutto il bacino del Mediterraneo, si apriva così una nuova fase della storia della filosofia.

Per affermare la loro fedeltà a quello che ognuna di esse considerava il proprio ispiratore, le quattro scuole filosofiche, diffuse allora in varie città dell'Oriente e dell'Occidente, non potevano più appoggiarsi all'istituzione ateniese creata da quei fondatori e mantenevano viva una tradizione orale. Per tale ragione, soprattutto i corsi di filosofia platonica diventarono essenzialmente dei commenti ai testi: il *Fedone*, l'*Alcibiade* maggiore, il *Gorgia*, il *Fedro*, il *Simposio*, il *Teeteto*, la *Repubblica*, le *Leggi*, il *Politico* e soprattutto il *Timeo*.

L'esistenza di commenti filosofici risaliva molto all'indietro nel tempo. Sembra, infatti, che Crantore abbia commentato il *Timeo* di Platone già intorno al 300 a. C. Ma la novità, all'inizio dell'Impero romano, è rappresentata dal carattere sistematico di questa pratica. Prima, si imparava a parlare e, imparando a parlare, si imparava a vivere. Ora si impara meno a parlare, anche se, imparando a leggere, si continua ancora a impara-

rare a vivere. Il modo di procedere del pensiero filosofico diventa dunque esegetico. Se, per esempio, ci si chiede quali siano i rapporti fra il «vivente in sé», le Forme intelligibili e l'intelletto, si cerca di capire che cosa significhi la seguente frase del *Timeo*: «L'intelletto contempla le forme intelligibili in ciò che è il vivente-in-sé» (*Timeo*, 39 E). La riflessione non ha più direttamente per oggetto i problemi, ma i problemi come sono trattati da Aristotele e da Platone.

A partire dalla fine del I secolo a. C. e nei primi anni dell'Impero romano, la filosofia dominante continuava a essere lo stoicismo, che impregnava di sé anche un platonismo colto, eclettico, poco dogmatico e fortemente influenzato da Aristotele. Ma, a poco a poco, si avvertì il bisogno di una filosofia più religiosa. Il platonismo diventò allora un mezzo per accedere a un altro ordine di realtà, quello del divino, che solo l'anima era in grado di apprendere. Prese il via allora fra i Platonici quella rinascita a cui si dà il nome di medioplatonismo.

Potamone, vissuto intorno alla metà del I secolo della nostra era, è considerato il padre del platonismo eclettico, concepito a imitazione di Filone di Alessandria (prima metà del I sec. d. C.), il più copioso e intelligente rappresentante di un sincretismo nel quale il platonismo aveva un ruolo decisivo. In questa nuova corrente di pensiero si inseriscono Plutarco di Cheronea (ca. 50-125), e, nella seconda metà del II secolo, i sofisti Massimo di Tiro e Apuleio di Madaura; in epoca di poco posteriore vi appartengono il medico Galeno (che avrebbe seguito a Smirne i corsi di Albino, forse un discepolo di Gaio), Celso (autore di un *Discorso vero* che siamo in grado di ricostruire parzialmente attraverso la violenta confutazione a cui lo sottopose il cristiano Origene), Numenio d'Apamea (che dietro Platone ritrovava Mosé) e Alcino con la sua esposizione del platonismo. Tutti questi Platonici interpretano Platone secondo uno spirito teosofico, usando il metodo allegorico e invocando senza esitazione l'astrologia, la demonologia e persino la magia; oppure alcuni lo avvicinano all'aristotelismo, altri allo stoicismo, altri ancora – come i primi Apologisti – al cristianesimo.

Un segno istituzionale di questa rinascita, che riguardò anche le altre scuole, fu la fondazione, nel 176, ad Atene, a opera dell'imperatore Marco Aurelio, di quattro cattedre di filosofia: platonica, aristotelica, stoica ed epicurea. Attico, che apparteneva forse alla famiglia di Erode Attico, sarebbe stato il primo a capo di questa scuola platonica, e ciò spiegherebbe il suo atteggiamento schiettamente antiaristotelico.

L'influenza pitagorica, che si era già fatta sentire nel platonismo dell'Antica Accademia con Speusippo e Senocrate, divenne determinante. Le modalità storiche di questa influenza restano oscure. Già rilevante

in Eudoro (che visse ad Alessandria nel I secolo a. C. e avrebbe commentato il *Timeo*) e nel suo compatriota Filone, il pitagorismo acquista ulteriore importanza in Trasillo, astrologo di Tiberio e filosofo alla corte di Nerone, per trasformarsi con Plutarco in un vero e proprio presupposto filosofico.

Esso fa sentire i suoi effetti non solo sul piano dottrinale, ma anche su quello materiale. L'ordine nel quale furono classificati gli scritti di Platone riproduce infatti quello adottato da Trasillo, che avrebbe lui stesso scritto qualcosa sui principî di Platone e di Pitagora. In realtà, questa ripartizione delle opere di Platone in nove gruppi di quattro (tetralogie), dovuta forse a Dercillide, potrebbe risalire all'edizione annotata realizzata a Roma da Tito Pomponio Attico, l'amico di Cicerone. Quest'ultima, a sua volta, forse aveva già beneficiato del lavoro di revisione compiuto ad Alessandria da Aristofane di Bisanzio (275-180 a. C.). E tale edizione alessandrina, nella quale le opere di Platone erano classificate per gruppi di tre (trilogie), si sarebbe basata sull'edizione accademica realizzata nel periodo dello scolarcato di Senocrate, cioè trent'anni dopo la morte di Platone.

L'influsso del pitagorismo sul platonismo presenta molteplici aspetti; ma uno di essi, il segreto, assume un'importanza fondamentale. Il segreto riguarda due elementi che intervengono nella comunicazione: il mezzo di trasmissione e la codificazione. Il mezzo di trasmissione privilegiato delle verità fondamentali dev'essere la parola, perché la scrittura mette l'informazione alla portata di tutti, quanto meno in teoria. Di qui l'uso del termine *akousmata* per designare le dottrine pitagoriche, in quanto la scrittura interviene solo per la redazione di «promemoria» (*hypomnēmata*). Poiché il rapporto con la scrittura fu sempre problematico nella tradizione platonica, tanto più facile diventò il riavvicinamento al pitagorismo. E a questa prima restrizione, concernente il mezzo di trasmissione, se ne aggiunse un'altra, che riguardava la formulazione di quelle dottrine. Esse infatti sono formulate in modo simbolico ed enigmatico, e per questo vengono chiamate *symbola* e *ainigmata*. I dialoghi di riferimento inizialmente utilizzati per costruire questo nuovo dogmatismo furono il *Timeo* e la *Repubblica*. Almeno in un primo tempo, essi non furono oggetto di un commento analitico, ma nelle loro pagine si vollero ritrovare dei punti di vista sulla divinità, sul mondo, sull'uomo e sulla società nel quadro di un sistema articolato intorno a tre principî: Dio, il Modello e la Materia.

Per Attico, come per Plutarco e per Alcino, Dio dev'essere identificato col Bene della *Repubblica* e col Demiurgo del *Timeo*. Poiché questo Dio è il primo Dio, il principio supremo, nulla può essergli superio-

re, e tale supremazia determina il tipo di relazione esistente fra Dio e il secondo principio: il Modello.

I Platonici della Media Accademia affrontavano il problema richiamandosi a quel passo del *Timeo* (28 A) nel quale si dice che il Demiurgo «tiene continuamente gli occhi fissi su ciò che è identico». E ne traevano la convinzione che le Forme intelligibili erano, in qualche modo, i «pensieri» di Dio, il che non impediva che esse avessero un'esistenza in sé al di fuori dell'Intelletto. Di conseguenza, il Modello, che corrispondeva all'Intelligibile, era, come oggetto del suo pensiero, al tempo stesso esterno e inferiore all'Intelletto, cioè al primo Dio.

Attico dichiara che Platone si era limitato a seguire l'opinione dei suoi predecessori riconoscendo l'esistenza di soli quattro elementi dai quali si sarebbero formati tutti gli altri in seguito a trasformazioni e combinazioni determinate da certe proporzioni ben definite: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco, che nello spazio occupano posizioni determinate dalla struttura stessa dell'universo. Questi elementi proverrebbero da una materia unica, omogenea e indifferenziata che Platone nel *Timeo* chiamava terzo genere, causa errante, estensione o ricettacolo, intendendo riferirsi a quella realtà nella quale o sulla quale si disegnano le figure e i corpi, senza mai considerarla come una materia corporea. Attico era stato alla scuola di Plutarco, dal quale, se non da Alcino, derivò invece una concezione di questo terzo genere come realtà corporea e sensibile, una sorta di caos indifferenziato nel quale si confondevano tutti gli elementi dell'universo: come Platone, Plutarco lo chiama ancora «ricettacolo, nutrice, madre, substrato, inafferrabile dai sensi, che ha il potere di ricevere le forme pur essendo, di per sé, senza qualità, senza figura; materia che non è né corporea né incorporea, ed è corpo solo in potenza»; ma lo considera realmente come «materia», un concetto al quale Platone non era giunto. Su questo punto, Attico avrebbe potuto subire anche l'influenza di Posidonio o del peripatetico Galeno, il quale, alla maniera di Posidonio, ammetteva l'esistenza di una materia universale nella quale si risolvevano tutti gli elementi, «sostanza prima che fornisce la base di tutti i corpi nati e perituri». E dunque possibile affermare che, facendo del terzo genere una realtà materiale, Attico si spinse molto oltre il pensiero del suo maestro Platone.

Oltre a questa dottrina dei tre principi, i rappresentanti del medio-platonismo interpretano in modo molto originale l'Anima del mondo di cui si parla nel *Timeo*. Essi infatti avanzano l'ipotesi di un'Anima del mondo irrazionale, probabilmente per reagire al monismo materialistico degli Stoici. Distinguendo fra una divinità trascendente e una materia prima assolutamente indeterminata, questi interpreti del *Timeo*, che

vogliono fornire una spiegazione del caos e dell'irregolarità dei movimenti che si riscontrano nella natura corporea, ritengono che l'Anima del mondo, irrazionale in un primo momento, venga in seguito ordinata, nella misura del possibile, dall'intelligenza demiurgica. Nel medioplatonismo la struttura dell'universo assume dunque l'andamento di un dramma, mentre nel neoplatonismo essa sarà considerata nell'ambito di un sistema nel quale l'Intelletto dispiega senza alcuna intenzionalità tutte le potenzialità che contiene.

Per farsi un'idea di questa tendenza interpretativa, la cosa migliore è leggere il *Didaskalikos* di Alcino. Questo autore, vissuto intorno al 150 d. C., si ricongiunge strettamente a quella corrente del medioplatonismo che interpretava Platone alla luce di Aristotele (recentemente è stato chiarito che occorre distinguere questo Alcino da Albino, un altro filosofo medioplatonico autore di una *Introduzione ai dialoghi di Platone*, i cui corsi sarebbero stati seguiti dal medico Galeno). Il titolo dell'opera di Alcino, *Didaskalikos* (*logos*) (= *Insegnamento*), designa un genere filosofico abbastanza ben definito, consistente nell'esposizione di una filosofia preventivamente ridotta a un insieme di dottrine. In questo caso esse erano disposte come segue:

Introduzione

Definizione della filosofia

Qualità che deve possedere chi vuol studiare filosofia

Le due vite: contemplativa e attiva

Divisione della filosofia in tre parti: teoretica, pratica e dialettica, e loro suddivisioni

Sviluppo

I) La dialettica

L'epistemologia

Lo scopo della dialettica e delle sue parti

La divisione

La definizione

L'analisi

L'induzione

Le proposizioni

I sillogismi

Le conoscenze che deve possedere il perfetto oratore

I sofismi

Le categorie

L'etimologia e l'esattezza dei nomi

II) La teoretica

- a) Le scienze matematiche
- b) La teologia: i primi principî
 - La materia
 - Le idee
 - Dio
 - L'incorporeità delle qualità
- c) La fisica
 - A) L'universo
 - La fabbricazione del mondo
 - La struttura geometrica degli elementi e del mondo
 - La struttura dell'anima del mondo
 - Le stelle e i pianeti
 - Gli altri dèi
 - La Terra
 - B) L'uomo e gli altri esseri viventi mortali
 - La creazione degli esseri viventi mortali
 - La creazione dell'uomo
 - I sensi
 - La vista
 - L'udito
 - L'odorato
 - Il gusto
 - Il tatto
 - Il pesante e il leggero
 - La respirazione
 - Le malattie
 - L'anima
 - Localizzazione delle parti dell'anima
 - Dimostrazione della tripartizione dell'anima
 - Prove dell'immortalità dell'anima razionale
 - La mortalità delle anime prive di ragione
 - La trasmigrazione delle anime
 - La tripartizione dell'anima nel caso degli dèi
 - Il destino e il possibile

III) L'etica

- I beni
- Il sommo bene
- I beni umani
- L'assimilazione a Dio
- Il ruolo purificatore delle scienze matematiche

La virtù
 Le virtù cardinali e la tripartizione dell'anima
 Le disposizioni buone e intermedie
 Le virtù principali e secondarie
 La virtù è volontaria, il vizio è involontario
 Le passioni
 L'amicizia
 Le costituzioni politiche

Conclusione

Il sofista si distingue dal filosofo
 Il non-essere
 Per terminare

Questo piano dell'opera pone bene in rilievo le linee di forza che permettono di definire il medioplatonismo.

Basandosi sulla contrapposizione tra il filosofo e il sofista tematizzata nel *Sofista*, che si prolunga in una contrapposizione fra l'essere e il non-essere, fra la verità e l'errore, questa esposizione della dottrina platonica si sviluppa secondo le tre parti in cui si suddivide la filosofia nell'età ellenistica: la dialettica, la fisica integrata nella filosofia teoretica, e l'etica. La filosofia teoretica comprende i seguenti tre campi del sapere: la matematica come metodo, la teologia che si interessa delle cause prime, e la fisica che ha per oggetto l'universo e il suo contenuto. La teologia in realtà si occupa dei tre principî che strutturano l'interpretazione medioplatonica – Dio, il Modello e la Materia – spiegando al tempo stesso il macrocosmo e il microcosmo.

Il passaggio dal medioplatonismo al neoplatonismo, illustrato dalla polemica avviata da Porfirio nella scuola di Plotino a Roma, si gioca sul rapporto fra Dio e il Modello, e più precisamente sulla questione di sapere se il Modello, l'Intelligibile, si trova allo stesso livello del Demiurgo, allo stesso livello dell'Intelletto, prima di lui o dopo di lui. Nel suo *Commento al Timeo*, Proclo elenca le posizioni di Plotino, di Porfirio e di Longino su questo punto:

fra gli Antichi alcuni, come Plotino, considerarono il Demiurgo stesso come contenente i modelli dell'Universo, mentre altri, rifiutando questa opinione, posero il Modello prima del Demiurgo o dopo di lui: prima di lui come Porfirio, dopo di lui come Longino... (I, 322.18-24).

Longino difendeva dunque una posizione conforme alla dottrina dei Medioplatonici: poiché il Demiurgo era il principio supremo, il Modello non poteva che essergli inferiore.

Posizioni come quelle di Plotino e di Porfirio sono invece conseguenza di un movimento interpretativo della dottrina platonica che, a quanto sembra, risale a Numenio. Identificando il Bene col primo Intelletto, Numenio ne aveva fatto un principio superiore al Demiurgo, che a sua volta identificava con un secondo Intelletto. Di conseguenza, poiché il Demiurgo non era più il principio ultimo, il Modello poteva essere collocato sia prima di lui, come sosteneva Porfirio, sia in lui, come affermava Plotino. Sarà la dottrina di Longino che Porfirio, da Atene dove era stato suo discepolo, andrà a difendere a Roma nella scuola di Plotino, avviando una polemica nel corso della quale sarebbero intervenuti Amelio, Plotino e naturalmente Longino; invano quest'ultimo riaffermò le sue posizioni, perché Porfirio si schierò a fianco di Plotino. Aveva inizio così la storia del neoplatonismo.

Fu una storia paradossale fin dall'inizio. Separando la sorgente ultima dell'essere dall'essere stesso, infatti, i Neoplatonici sollevarono un temibile problema. Se l'Assoluto è determinato soltanto da se stesso, se trascende l'essere e la ragione, allora esso può intervenire a qualsiasi livello come meglio crede, indipendentemente da ogni ordine razionale preesistente. Inoltre sarà libero di rivelarsi all'essere umano indipendentemente dal comportamento e dagli sforzi di quest'ultimo sul piano della ragione. È questo il problema sollevato da Plotino nel suo affascinante trattato *Sulla libertà e la volontà dell'Uno* (*Enneadi*, 6.6). L'ermetismo, lo gnosticismo e i «Caldei» diedero una risposta soteriologica a questo problema, che i Neoplatonici avrebbero cercato di risolvere in qualche modo ricorrendo alla ragione.

5. *Il neoplatonismo.*

Questa storia comincia dunque con Plotino, che si ispirò a colui che era stato suo maestro ad Alessandria, Ammonio, del quale sappiamo pochissimo. Plotino si propose di esporre i principî di Platone precedentemente assimilati a quelli di Pitagora sulla base dei dialoghi che noi oggi chiamiamo «dell'ultimo periodo», in primo luogo il *Parmenide*, un testo difficile che fino a quel momento era stato trascurato o interpretato superficialmente. Questa gigantesca impresa dette avvio a una nuova rinascita che avrebbe caratterizzato in modo decisivo il platonismo.

Plotino fondò a Roma una vera e propria scuola di filosofia, che durò – su basi strettamente private – per venticinque anni, dal 244 al 269. Porfirio, che la frequentò per meno di cinque, dal 263 al 268, ce ne descrive brevemente il funzionamento nella *Vita di Plotino*, scritta come

premessa all'edizione da lui curata dei trattati del maestro, raccolti in sei *Enneadi*. La cifra sei era ottenuta moltiplicando il primo numero dispari col primo numero pari, e la cifra nove moltiplicando il primo numero dispari per se stesso; questi numeri, e tutte queste operazioni, avevano un profondo significato metafisico nel quadro del neopitagorismo.

Nato probabilmente da una famiglia di alti funzionari romani in Egitto, dopo una disavventura alla corte dell'imperatore Gordiano (della quale fece parte in occasione di una sfortunata campagna contro i Persiani), Plotino si stabilì a Roma per approfittare delle opportunità che potevano offrirgli le sue relazioni. La scuola che vi fondò poco dopo il suo arrivo si riuniva nella casa di una dama dell'aristocrazia, che era forse la vedova dell'imperatore Triboniano. Alcuni senatori seguivano i corsi, nei quali Plotino trattava in modo originale, senza enfasi retorica e dedicando grande attenzione ai migliori commentatori, i problemi sollevati da Platone e da Aristotele, adottando comunque una prospettiva antistoica. Ben presto due allievi divennero i suoi discepoli preferiti e collaboratori: Amelio, che svolgerà funzioni di assistente prima di andare a rilevare la scuola di Numenio ad Apamea, e Porfirio, che preparerà un'edizione sistematica degli scritti di Plotino.

Riguardo al problema metafisico dei principî, Plotino segnò una rotura rispetto al medioplatonismo portando alla estreme conseguenze la posizione di Numenio. Questi aveva identificato il Bene col primo Intelletto facendone un principio superiore al Demiurgo, che considerava come un secondo Intelletto. Poiché per Plotino l'intelletto divino di Aristotele non basta a spiegare il mondo degli esseri, egli sostenne che doveva esservi un principio al di là dell'essere: l'Uno, identificabile col Bene. E trovò nel *Parmenide* di Platone (che per tale motivo diventa il dialogo di riferimento del platonismo, soppiantando il *Timeo*) non solo la teoria dell'Uno, ma anche quella dell'Intelletto e dell'Anima. Ciò lo spingerà a contrapporsi anche agli Gnostici, elaborando tutta un'architettura del mondo intelligibile che spiega i vari modi della presenza dell'intelligibile nel mondo sensibile. Ma in Plotino e in tutti i filosofi che lo seguiranno, il mantenimento di una posizione razionalistica nel quadro di un sistema il cui principio si trova al di là della ragione costituirà una fonte inesauribile di difficoltà.

Per quanto riguarda l'anima, Plotino sostiene un'opinione che egli stesso definisce «paradossale». Una parte dell'anima – e persino una parte dell'anima umana – dimora al livello divino delle realtà intelligibili. L'anima umana è dunque unita a un corpo solo con una parte di se stessa. Diventa allora difficile spiegare perché e come l'anima discenda nel

mondo sublunare. Inoltre una tesi di questo genere porta a ritenere che fra le due parti estreme dell'anima esista una parte intermedia a cui spetterebbe il compito non solo di risolvere i conflitti fra l'anima e il corpo, ma anche di rendere possibile la conoscenza delle Forme nella misura in cui diventa cosciente di ciò che la parte superiore contempla eternamente; tale parte intermedia è la coscienza di sé. A questa tesi vengono ricondotti anche i problemi concernenti il movimento dell'anima, la sua immortalità, la sua purificazione a opera delle virtù e la sua vita mistica, che consiste nel far coincidere il nostro io empirico con l'io trascendente senza bisogno di ricorrere ad alcuna grazia o rito. Per Plotino, la suprema saggezza può dunque essere esercitata su un piano puramente filosofico.

L'insegnamento di Plotino rimase ininfluenza nella stessa Roma, e nei suoi ultimi anni di vita i due discepoli migliori lo abbandonarono, Porfirio per Lilibeo in Sicilia, e Amelio per Apamea in Siria. Tuttavia, Plotino aveva ormai gettato le basi di tutto il neoplatonismo e dato inizio alla loro evoluzione: la preferenza accordata al *Parmenide* rispetto al *Timeo* come dialogo di riferimento, l'Uno platonico collocato – come principio primo – al di là dell'Intelletto aristotelico, la costruzione di una gerarchia di tutti i gradi dell'essere a partire dall'Uno. Plotino si era inoltre interrogato in modo particolare sulla natura e sulla struttura dell'anima, e soprattutto, come riferisce Porfirio, aveva riletto tutti i testi principali dei grandi filosofi, riattualizzandoli e commentandoli in funzione del suo progetto fondamentale: realizzare una sintesi originale fra i principî platonici e i principî pitagorici.

Porfirio fu l'agente di trasmissione della filosofia di Plotino. La sua opera, che dovette essere immensa, è in gran parte perduta. Nato a Tiro, egli compì i primi studi ad Atene presso Longino, un medioplatonico che non separava la filosofia dalla letteratura. Si recò poi a Roma a studiare alla scuola di Plotino e, fin dall'inizio, dovette rinnegare la dottrina tipicamente medioplatonica di Longino sui rapporti fra l'Intelletto e l'Intelligibile per adottare quella di Plotino. Quest'ultimo ne utilizzò le doti di polemista contro gli Gnostici, e a detta di Porfirio stesso, che così giustifica il suo lavoro di curatore ed editore delle *Enneadi*, lo incaricò della revisione dei propri scritti. All'improvviso però, cinque anni dopo il suo arrivo a Roma, Porfirio si separa da Plotino, forse a causa del suo atteggiamento antiaristotelico.

È questa l'ipotesi che viene subito in mente se si suppone che fu in Sicilia che Porfirio si impegnò nella stesura di alcuni commenti ad Aristotele. Porfirio infatti commentò le *Categorie*, il *Peri hermēneias* (*Sull'interpretazione*), la *Fisica* e il libro XII della *Metafisica*. Compose poi l'*Isagōgē*

(Introduzione) e soprattutto il trattato intitolato *Le scuole di Platone e di Aristotele sono un'unica scuola*, nel quale sostenne l'accordo tra Aristotele e Platone. Scrisse anche un lungo lavoro *Contro i Cristiani* che gli valse la messa al bando da parte degli imperatori di quella fede. Si dedicò inoltre allo studio della filosofia platonica scrivendo delle esegesi al *Timeo* e al *Parmenide*, e commentò infine Plotino ricavandone il manuale che prese il nome di *Sentenze*. Porfirio fu anche uno storico della filosofia (*Vita di Pitagora, Dell'anima*) e prese parte a numerose polemiche (*Dell'astinenza, Lettera a Anebono*).

Sembra che Porfirio non avesse una scuola, ma per qualche tempo alcuni visitatori si affezionarono a lui. Il più famoso è Giamblico, attraverso il quale ebbe origine il neoplatonismo siriano. A Roma Porfirio esercitò la sua influenza anche sul retore Mario Vittorino e su quel Calcidio che tradusse e commentò in latino una parte del *Timeo*, i cui effetti furono determinanti nel Medioevo; mentre Mario Vittorino, convertitosi al cristianesimo, sarà l'intermediario fra Plotino e il neoplatonismo cristiano rappresentato da sant'Ambrogio e sant'Agostino.

Due furono i contributi essenziali di Porfirio alla storia del neoplatonismo: egli vi reintrodusse il genere letterario del commento, prima ad Aristotele, poi a Platone, e diffuse la dottrina di Plotino con i propri lavori, ma soprattutto curando l'edizione definitiva dei trattati nella forma delle *Enneadi* che è giunta sino a noi. Le *Enneadi* furono commentate da Porfirio in un'opera, le *Sentenze*, della quale sono rimasti solo frammenti, ma nella quale sviluppò per la prima volta la dottrina dei vari livelli di virtù (virtù civiche, purificatrici, contemplative e paradigmatiche), che svolgerà un ruolo essenziale nel neoplatonismo successivo. Anche l'ordine delle *Enneadi*, distribuite in tre volumi, intendeva garantire una progressione nella lettura che mirava in una prospettiva pedagogica a elevare l'anima fino alla conoscenza delle realtà più elevate. L'ordine era il seguente:

Primo volume

Enneade I: trattati di contenuto prevalentemente morale

Enneade II: trattati di fisica

Enneade III: trattati relativi al mondo

Secondo volume

Enneade IV: trattati sull'Anima

Enneade V: trattati sull'Intelletto

Terzo volume

Enneade VI: trattati sull'Uno

Porfirio difese quella che a suo giudizio era la dottrina del suo maestro Plotino contro quelle che considerò deviazioni di Giamblico.

Nulla si sa praticamente della famiglia di Giamblico (trascrizione dal siriano o dall'aramaico *ja-mliku*, «egli è re» o «che sia re»), nato a Calcide in Celesiria, verosimilmente Calcide ad Belum, l'attuale Quinnesrin, verso il 240 d. C. Egli seguì dapprima gli insegnamenti di Anatolio, poi quelli di Porfirio, e avrebbe fondato una scuola ad Apamea in Siria. Il suo discepolo più conosciuto è Sopatro, ma, dopo la sua esecuzione per ordine di Costantino, i successori di Giamblico furono Edesio, che si sarebbe stabilito a Pergamo, ed Eustazio. Fra i suoi discepoli si annoverano anche Teodoro di Asine e Dessippo.

Non esiste alcun criterio che consenta di proporre una cronologia sicura delle opere di Giamblico. La più importante sembra essere stata costituita da un gruppo di libri sul pitagorismo, dei quali solo quattro sono giunti sino a noi. Il primo, che doveva servire da introduzione, è una *Vita di Pitagora*. Seguono un'*Esortazione alla filosofia*, un'opera su *La scienza matematica comune* e un commento dal titolo *Sull'introduzione all'aritmetica di Nicomaco*. Gli altri libri, che non ci sono pervenuti, avevano per argomento la fisica, l'etica, la teologia, la geometria, la musica e l'astronomia. Psello ha conservato alcuni estratti dei libri V, VI e VII, di cui rimangono due frammenti: uno «Sul numero fisico» (libro V) e l'altro «Sull'aritmetica etica e teologica» (libri VI-VII). Nello stesso spirito, Giamblico compose una curiosa opera intitolata *La teologia dell'aritmetica*, che consiste in una compilazione di passi tratti da un'opera dello stesso titolo di Nicomaco di Gerasa e da un'opera di Anatolio (probabilmente il maestro di Giamblico) *Sulla decade e i numeri che vi sono contenuti*.

Dopo questo immane sforzo, non fu più possibile dissociare il platonismo dal pitagorismo. L'opera più originale di Giamblico, tuttavia, resta la sua risposta alla *Lettera ad Anebone* di Porfirio, che, nel manoscritto, reca il titolo di *Risposta di Abammone alla lettera di Porfirio ad Anebone e soluzione delle difficoltà che vi si trovano*. Quest'opera, in dieci libri, fa appello alla saggezza caldea ed egizia per promuovere la «vera» teurgia.

Stobeo ha conservato anche alcuni lunghi frammenti di un trattato *Sull'anima* avente per argomento la natura dell'anima, le sue facoltà e le sue peregrinazioni durante la permanenza in un corpo o quando ne è separata; in quest'opera Giamblico fa riferimento alle posizioni di molti altri filosofi suoi contemporanei o predecessori. Sussistono infine alcuni frammenti di un trattato in ventotto libri *Sugli oracoli caldaici* e di un trattato *Sugli dei* che sarebbe alla base di due discorsi (il IV

e il V) dell'imperatore Giuliano e del libro di Sinesio *Sugli dei e sull'Universo*.

Nei commenti, Giamblico elaborò la dottrina secondo la quale ogni dialogo platonico ha un solo e unico tema che ne costituisce la finalità e il disegno (*skopos*) a cui tutto il resto deve rapportarsi (*Prolegomeni anonimi*, 26). In base a ciò, egli propone un ordine di lettura dei dialoghi di Platone che fa percorrere al discepolo le tre tradizionali suddivisioni della filosofia in etica (*Alcibiade I*, *Gorgia*, *Fedone*), logica (*Cratilo*, *Teeteto*) e fisica (*Sofista*, *Politico*), per guidarlo al coronamento di questi studi con la teologia (*Fedro*, *Simposio*) e al culmine di questa al Bene (*Filebo*). Da ultimo, venivano il *Timeo* e il *Parmenide*, che ricapitolavano tutto l'insegnamento di Platone nel campo della fisica e in quello della teologia. Quest'ordine di lettura, che Giamblico probabilmente seguì nel suo insegnamento, fece testo per tutti i Neoplatonici successivi.

Ci sono inoltre pervenuti numerosi frammenti di un *Commento al Timeo*, di un *Commento al Parmenide* e di un *Commento al Fedro*. Essi presentano vari rilievi esegetici su certi punti particolari di alcuni passi dell'*Alcibiade I*, del *Fedone* e del *Filebo*, e in uno scolio al *Sofista* si trova un'allusione allo *skopos* che Giamblico attribuiva a questo dialogo. Giamblico occupa una posizione assolutamente unica nell'interpretazione delle ipotesi del *Parmenide*, nel quale i Neoplatonici leggevano l'organizzazione dei primi principi. Per riservare un posto elevato nella gerarchia degli dèi agli attori della teurgia, che chiama «esseri superiori» (gli arcangeli, gli angeli, i demoni e gli eroi), Giamblico innalza di un gradino tutta la gerarchia degli dèi e infine va oltre il *Parmenide*, poiché è costretto a collocare un Dio ineffabile al di sopra delle ipotesi del dialogo con una mossa di importanza capitale che sarà ripresa da Damascio.

Fondamentalmente, il sistema filosofico di Giamblico è il frutto di un'elaborazione del sistema di Plotino realizzata nel quadro di un'interpretazione originale in cui si fanno fortemente sentire l'influenza del neopitagorismo e quella degli *Oracoli caldaici*.

Giamblico postula, prima dell'Uno, un principio assolutamente ineffabile. Suppone inoltre, fra l'Uno e l'Intelligibile, una coppia di principi, il Limite e l'Illimito, cosicché l'essere uno, posto al vertice dalla triade intelligibile, è il risultato della commistione di questi due principi. In questo modo, Giamblico potrebbe avere aperto la strada alla dottrina delle Enadi, che avrà un ruolo importante nel neoplatonismo successivo.

Dopo la sfera dell'Uno si trova la sfera dell'Essere, ossia quella dell'Intelligibile e dell'Intelletto. A questo livello, secondo Proclo (*Commento al Timeo*, 1.308.17 sgg.), Giamblico avrebbe avanzato l'ipotesi di set-

te triadi: tre triadi di dèi Intelligibili, la prima delle quali sarebbe stata quella dell'essere-uno (*hen on*), tre triadi di dèi Intelligibili e Intellettivi, e una triade, la settima, di dèi Intellettivi. Di quest'ultima triade potrebbero aver fatto parte Cronos, Rea e Zeus, che per i Neoplatonici era il Demiurgo, ma non è detto che le cose stessero proprio così, perché Proclo (*Commento al Timeo*, 1.307.14-308.17) introduce questo sviluppo per mostrare che Giamblico si era espresso in modo troppo sommario chiamando Demiurgo tutto il mondo Intelligibile nella sua controversia con Porfirio.

Viene poi la sfera dell'Anima: l'Anima ipostasi e tutte le altre specie di anime. Per quanto riguarda le anime particolari, Giamblico si scosta da Plotino e da Porfirio su un punto essenziale: egli respinge la tesi secondo la quale una parte superiore dell'anima rimane al livello degli Intelligibili, e ritiene invece che l'anima si unisca completamente al corpo. Si tratta della posizione aristotelica, che comporta che la salvezza dell'anima debba provenire necessariamente da un'altra parte. Su questo punto il contrasto fra Porfirio e Giamblico si aggraverà sempre più. Mentre Porfirio resta fedele al razionalismo plotiniano, Giamblico non assegna la priorità alla filosofia ma alla teurgia, intesa come un moto spirituale con il quale si fa appello direttamente agli dèi secondo riti ben stabiliti per ottenere l'unione dell'anima agli dèi – di qui l'importanza attribuita da Giamblico agli *Oracoli caldaici*.

Per quanto riguarda la natura, Giamblico si mostra meno ottimista di Plotino sulle capacità dell'Intelletto, tuttavia sostiene che il destino esercita la sua potenza solo sull'anima inferiore (non razionale), mentre l'anima superiore può liberarsene attraverso la pratica della teurgia.

La materia, infine, che potrebbe risalire fino alla diade nella sfera dell'Uno, dev'essere considerata come ciò che introduce l'alterità nei *logoi*, che sono le manifestazioni delle Forme nell'anima e nel sensibile.

Giamblico insegnò ad Apamea nei primi venticinque anni del IV secolo, e la sua scuola fu fiorente e vivace. Uno dei suoi discepoli più dotati, Teodoro di Asine, si atteggiò a rivale del maestro, rimanendo fedele a Numenio e a Porfirio e continuando a sostenere la tesi plotiniana secondo cui una parte dell'anima non discende con la generazione. Dopo la morte di Giamblico (verso il 326), Sôpatro assicurò la successione ad Apamea, mentre Edesio fondò una nuova scuola a Pergamo; questa dovette avere grande importanza, perché fu a Pergamo che nel 351 il futuro imperatore Giuliano ebbe i suoi primi contatti col neoplatonismo.

I discepoli di Edesio si diramarono in tre direzioni: Massimo andò a insegnare a Efeso, Crisanzio a Sardi e Prisco ad Atene. Per garantire la

restaurazione del culto pagano da lui promossa, l'imperatore Giuliano chiese loro aiuto: fece venire Massimo a corte, nominò Crisanzio gran sacerdote della Lidia, mentre Prisco, che aveva declinato l'invito di stabilirsi a corte, continuò ad Atene la tradizione neoplatonica della scuola di Giamblico. Giuliano scrisse a Prisco: «Non lasciare che seguaci di Teodoro ti assordino ripetendo che Giamblico, il vero maestro divino, il primo dopo Pitagora e Platone, fu un ambizioso» (*Lettera a Prisco*, 358-359). Ad Atene, dunque, negli anni successivi al 350 si discutevano i rispettivi meriti di Giamblico e di Teodoro, e la presenza di Prisco assicurò la vittoria di Giamblico nella seconda metà del IV secolo.

Il neoplatonismo sembrerebbe aver conosciuto un potente impulso ad Atene, dove una scuola platonica poteva rivendicare in modo del tutto naturale l'eredità dell'Accademia. I successori di Giamblico provvidero alla formazione di una nuova dinastia di filosofi autorizzati a considerarsi più di chiunque altro i successori di Platone: Plutarco, Siriano, Proclo e Damascio. E sappiamo che ogni anno Proclo si sentiva in dovere di recarsi all'Accademia per celebrarvi il ricordo degli antenati: Platone e tutti i suoi successori.

Sotto il regno dell'imperatore Teodosio (379-395) e sotto quello di Giustiniano (527-565) entrò in vigore in due ondate successive una legislazione sempre più repressiva contro i Pagani. I luoghi di culto furono distrutti o trasformati in chiese cristiane e i riti pagani furono messi al bando. I filosofi si sentirono come gli ultimi depositari di una tradizione religiosa praticata nell'Oriente greco da mille anni o quasi.

I Platonici ateniesi reagirono promuovendo un ritorno alle fonti della loro spiritualità religiosa – le *Rapsodie orfiche* e gli *Oracoli caldaici*, considerati come testimonianze di un'Antichità favolosa – e avviando una lettura teologica non solo dei poeti antichi Omero ed Esiodo, ma anche di Platone: la seconda parte del *Parmenide* veniva infatti considerata una sorta di trattato di teologia sistematica che descriveva, attraverso le «ipotesi», la gerarchia delle varie divinità. Per questi filosofi, l'*epopteia* [normalmente tradotta in italiano come «contemplazione», *N.d.C.*] non è più il frutto dell'iniziazione eleusina, ma della lettura del *Parmenide* di Platone. Da allora in poi, il programma di ricerca di ogni scuola neoplatonica ateniese consisterà nel mettere d'accordo queste diverse tradizioni teologiche. Per sviluppare questo punto, i maestri ateniesi scrissero un'opera, purtroppo perduta, che aveva per titolo *L'accordo di Orfeo, Pitagora e Platone con gli Oracoli caldaici* e si basava su questo «mito»:

l'intera Teologia dei greci è derivazione della dottrina segreta orfica, in quanto Pitagora è stato discepolo di Aglaofemo circa le celebrazioni religiose connesse coi mi-

steri; in secondo luogo poi Platone ebbe ad accogliere dai libri pitagorici e orfici la perfetta scienza su tali argomenti [Proclo, *Teologia platonica*, 1.5, ed. it. p. 24].

Non sarebbe stato possibile spingersi piú lontano di quanto fece la scuola platonica d'Atene nell'associare platonismo e pitagorismo, un pitagorismo che si considerava il depositario dei «misteri» orfici.

Non molto si sa di Plutarco di Atene, considerato il fondatore della scuola neoplatonica ateniese. Nessuno dei suoi scritti si è conservato, e la sua importanza ci è nota soltanto in virtù della stima in cui lo tenevano i suoi successori. Egli installò la scuola in un grande edificio (ritrovato dagli archeologi a sud dell'Acropoli) che restò la sua sede sino alla fine. Ma il maggior merito di Plutarco di Atene fu quello di aver formato e associato al suo insegnamento Siriano, forse lo spirito piú fecondo di questa scuola.

Siriano proponeva ai suoi allievi il seguente piano di studi. Nei due primi anni si leggeva tutto Aristotele; poi si studiavano uno dopo l'altro nell'ordine stabilito da Giamblico i dialoghi di Platone; infine, si mostrava l'accordo fra la dottrina di Platone e le teologie orfiche e caldee commentando in modo particolareggiato il *Timeo* per la filosofia della natura e il *Parmenide* per la teologia.

Alcune tracce di questo insegnamento sono rimaste nel commento di Siriano ai quattro libri III, IV, XIII e XIV della *Metafisica* di Aristotele e nel suo commento al *Fedro*, conosciuto soltanto attraverso le note redatte da un suo allievo, Ermia. Siriano riuscì a portare a compimento solo una parte del programma, perché si limitò quasi sempre a stabilire l'accordo fra Platone, Pitagora e i testi orfici, e la morte lo sorprese prima che avesse potuto dedicarsi allo studio approfondito degli *Oracoli caldaici*.

Ma Siriano è celebre soprattutto per la sua esegesi delle ipotesi del *Parmenide*. Studiandone la struttura, egli aveva osservato una perfetta corrispondenza fra le negazioni della prima ipotesi e le affermazioni della seconda. Ne concluse che la prima ipotesi conteneva la teologia negativa del Primo dio, l'Uno, mentre la seconda enumerava nell'ordine le proprietà caratteristiche di ogni grado della gerarchia divina. Trovò così quattordici conclusioni corrispondenti alle quattordici classi degli dèi trascendenti e cosmici. Proclo, che riprende questo risultato, lo attribuisce sempre a Siriano, che presenta come

colui che aveva ricevuto in modo incontaminato, nell'intimità della sua anima, la luce autentica e pura della verità, colui che gli ha permesso di immedesimarsi in tutta la filosofia di Platone, colui che lo ha fatto partecipe delle tradizioni ricevute segretamente dai piú antichi di lui, e soprattutto colui che lo ha associato al coro di coloro che cantano la misteriosa verità dei principi divini (*Teologia Platonica*, 1.1.).

Di tutti i Neoplatonici, Proclo è sicuramente il più conosciuto, perché gran parte della sua opera si è conservata. Siriano dovette averne avuto presentimento, perché lo formò per farne il suo successore. Così Proclo diresse la scuola d'Atene per cinquant'anni, e la sua vita fu essenzialmente quella di un insegnante. Marino racconta che

nello stesso giorno teneva cinque lezioni, talora anche di più, e scriveva solitamente circa settecento righe. Per di più frequentava gli altri filosofi e a sua volta teneva di sera conferenze puramente orali. Faceva tutto ciò dopo aver atteso nella notte insonne alle sue pratiche religiose, e dopo essersi prostrato al sorgere, al culminare e al tramonto del sole [*Vita di Proclo*, 22, ed. it. p. 111].

Sotto la direzione di Proclo, naturalmente, la scuola conobbe un periodo di intensa attività.

Di Proclo ci è pervenuta una buona parte dei suoi lunghi commenti all'*Alcibiade*, al *Timeo*, alla *Repubblica*, al *Cratilo* e al *Parmenide*, che mostrano con quale rigore egli praticasse il commento scientifico. Egli divide il testo in «pericopi», ne offre un'interpretazione generale discutendo le opinioni dei suoi predecessori e li sottopone poi a un'esegesi letterale, parola per parola, in due fasi, che sono la *theoria* e la *lexis*. La scuola d'Atene produsse commenti di tal genere a tutti i dialoghi di Platone e continuò sino alla fine ad applicare questo metodo, che le sopravvisse nei commenti di Simplicio ad Aristotele e in quelli medievali arabi e latini.

Ma l'importanza di Proclo risiede nella più notevole sintesi del tardo neoplatonismo realizzata in un'opera immensa intitolata *La teologia platonica*. Vi si trova, in primo luogo, la formula di quella che si può a buon diritto definire la «teologia come scienza», che fu una creazione del neoplatonismo. Proclo scrive:

Platone infatti solo, per quanto mi pare, fra quelli a me noti, pose mano a distinguere e a ordinare, con esatto metodo, la discesa cosmica secondo opportuno ordine dei divini generi, le reciproche differenze, le comuni caratteristiche degli ordini tutti quanti e così pure le caratteristiche in ciascun ordine divise [*La teologia platonica*, 1.4, ed. it. p. 19].

È nel *Parmenide* che egli trova questo risultato. Proclo scrive ancora:

Se d'altra parte si deve considerare in unico dialogo platonico una trattazione unica, totale e continua dal principio alla fine della teologia, sembrerà forse strano a dir la cosa, evidente tuttavia, quando sarà detta, soltanto a quelli che provengono dalla nostra scuola. In ogni caso conviene aver coraggio, dal momento che abbiamo iniziato simili discorsi; e conviene dire a chi fa queste obiezioni, che il *Parmenide* viene incontro ai loro desideri e che le mistiche significazioni di questo dialogo stanno di fronte al nostro pensiero [*La teologia platonica*, 1.7, ed. it. p. 29].

Ecco, presentata molto schematicamente, questa gerarchia divina:

L'Uno, primo dio
 Le Enadi
 Gli dèi intelligibili
 Gli dèi intelligibili-intellettivi
 Gli dèi intellettivi
 Gli dèi ipercosmici
 Gli dèi ipercosmici-encosmici
 Gli dèi encosmici
 Le anime universali
 Le anime intelligibili: demoni, angeli, eroi
 Le anime parziali: quelle degli uomini e degli animali
 I corpi
 La materia

Questa gigantesca costruzione riprende dunque lo schema tripartito inaugurato da Plotino: Uno, Intelletto-Intelligibile, Anima. Ma essa moltiplica gli intermediari, introducendo da un lato le Enadi fra l'Uno e la molteplicità simultanea dell'Intelletto-Intelligibile, e dall'altro il regno delle divinità ipercosmiche, ipercosmiche-encosmiche ed encosmiche fra l'Intelletto-Intelligibile e l'Anima. Inoltre, essa mostra chiaramente come la materia emani dall'Uno, offrendo in tal modo una visione ottimistica del mondo sensibile e di tutto ciò che esso contiene. Tutta la realtà si trova infatti integrata in questo *continuum* metafisico che va dall'Uno alla materia e che di conseguenza considera anche il mondo sensibile e la materia come partecipi in qualche modo del Bene.

Partendo dunque dalle conclusioni del *Parmenide*, Proclo le conferma con vari testi paralleli tratti da altri dialoghi di Platone o da altre tradizioni – teologiche, orfiche e caldaiche – offrendo così un'esposizione ragionata in sei libri di tutta questa teologia. Al tempo stesso, disegna *more geometrico* l'architettura dei primi principi nel breve scritto dal titolo *Elementi di teologia*, e sostiene la concordanza dei teologi nel trattato che ha per titolo *L'accordo di Orfeo, di Pitagora e di Platone con gli Oracoli caldaici*, del quale, come scrive in un commento a margine, vuol condividere la paternità con Siriano. In effetti, il progresso finale che Proclo fa compiere alla teologia di Siriano consiste nel confronto sistematico che conduce con gli *Oracoli caldaici*, dei quali fornisce anche un'interpretazione completa in un grosso commento andato purtroppo perduto.

Con Proclo, si può dire che il neoplatonismo raggiunge il punto culminante. Il suo successore Damascio fu l'ultimo caposcuola di Atene.

Damascio veniva da Alessandria, dove si era sviluppata un'altra scuola platonica che difendeva praticamente la stessa dottrina di quella di Atene ma con un altro stile. Era stato Ermia, allievo di Siriano ad Atene, a introdurre le dottrine della scuola ateniese ad Alessandria alcuni decenni prima: il suo *Commento al Fedro*, infatti, conserva le note di un corso di Siriano su quel dialogo platonico.

Ammonio, uno dei figli di Ermia e di sua moglie Edesia (che era anche una parente di Siriano), scrisse un *Commento al «De interpretatione»* di Aristotele. Ebbe come successore alla guida della scuola un certo Eutocio, di cui non rimane più nulla. Ma fu Filopono – il quale, a quanto sembra, non ebbe alcuna funzione ufficiale nella scuola – a pubblicare le note del corso di Ammonio: e tutto lascia credere che vi sia stato un legame fra la pubblicazione della sua opera più importante, *Contro Proclo sull'eternità del mondo*, e la chiusura della scuola di Atene nel 529. L'ultimo diadoco pagano della scuola di Alessandria fu Olimpiodoro, di cui sono sopravvissuti i commenti a tre dialoghi platonici (*Alcibiade*, *Gorgia* e *Fedone*) e due commenti ad Aristotele (*Categorie* e *Meteorologia*). I suoi successori cristiani furono Elia, Davide e Stefano, che commentarono Aristotele.

Divenuto caposcuola di Atene, Damascio conservò il nucleo essenziale delle conquiste dottrinali di Proclo, benché le sue opere trabocchino di discussioni infinite sulle posizioni procliane che si concludono nella maggior parte dei casi con un ritorno alle tesi di Giamblico. Nella sua opera fondamentale – un commento al *Parmenide* di Platone – Damascio dà prova di originalità soprattutto quando stabilisce un principio anteriore all'Uno, l'Ineffabile, completamente sprofondato in un abissale silenzio. Benché derivato dall'Ineffabile, l'Uno rimane vicinissimo a questo. Ma, rinunciando a ogni distinzione, esso si proietta al di là di se stesso in tre principi enadici: l'Uno-Tutto, il Tutto-Uno e l'Unificato. Damascio è l'unico Neoplatonico che prolunghi la processione lungo le ipotesi negative del *Parmenide*, che costituiscono per lui la struttura del sensibile. Su tutto il resto, rimase fedele al sistema elaborato da Proclo.

La chiusura della scuola d'Atene a opera di Giustiniano nel 529 sancì il fallimento di questo tentativo, specificamente greco, di affermare e tener viva una verità trascendente sia nella realtà sia nell'essere umano. Di tutta l'Antichità, solo il platonismo ha offerto una prospettiva oltre l'universo, una delle rare luci di speranza che attraversano la filosofia.

L'idea di trascendenza fu ben conservata dal cristianesimo, che eliminò il neoplatonismo sul piano istituzionale assimilando tuttavia i prin-

cipali elementi della sua dottrina. Ma dal cristianesimo questa trascendenza fu messa alla portata di tutti, e non più riservata a un piccolo gruppo di pensatori che conducevano un particolare modo di vita all'interno di una scuola. Essa ormai non si fondava più sull'uso della ragione, che cercava la certezza nell'applicazione di un metodo ispirato alla matematica, ma sui sentimenti. E soprattutto non ebbe più come «finalità» la dissoluzione dell'individuo in un'Unità universale, ma la sua immortalità.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

MARINO, *Vita di Proclo*, a cura di R. Masullo, Napoli 1985.

PROCLO, *La teologia platonica*, a cura di E. Turolla, Bari 1947.

Testi e altre traduzioni:

ALCINOO, *Enseignements des doctrines de Platon*, a cura di J. Whittaker, Paris 1990.

ID., *The Handbook of Platonism*, a cura di J. Dillon, Oxford 1993.

ATTICO, *Fragments*, a cura di E. Des Places, Paris 1977.

DAMASCIO, *Traité des premiers principes*, 3 voll., a cura di L. G. Westerink, Paris 1986-91.

GIAMBlico, *Commento all'introduzione all'aritmetica di Nicomaco*, a cura di H. Pistelli, Leipzig 1894.

ID., *De communi mathematica scientia*, a cura di N. Festa, Leipzig 1891.

ID., *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, a cura di J. Dillon, Leiden 1973.

ID., *I misteri degli Egizi*, Milano 1984.

ID., *On the Pythagorean Way of Life*, a cura di J. Dillon e J. Hershbell, Atlanta Ga. 1991.

ID., *Scienza matematica comune. Introduzione a Nicomaco e Teologia dell'aritmetica*, in F. Romano, *Giamblico. Il Numero e il Divino*, Milano 1995.

ID., *Vie de Pythagore*, a cura di L. Brisson e A. Ph. Segonds, Paris 1996.

ID., *Vita pitagorica*, a cura di L. Montoneri, Roma-Bari 1973, nuova ed. Milano 1991.

ID., *Vita pitagorica*, a cura di M. Giangiulio, Milano 1991.

GIOÈ, A. (a cura di), *Filosofi medioplatonici del II secolo d. C. Testimonianze e frammenti*, Napoli 2002.

GIULIANO, *Letters; Epigrams; Against the Galileas; Fragments*, a cura di W. C. Wright, Harvard Mass. 1923.

ISNARDI PARENTE, M. (a cura di), *Senocrate, Ermodoro, Frammenti*, Napoli 1982.

LASSERRE, F. (a cura di), *De Leodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe*, Napoli 1987.

MARINO DI NAPOLI, *The Life of Proclus*, in Id., *The Extant Works*, a cura di A. N. Oikonomides, Chicago Ill. 1977.

NUMENIO, *Trattato sul bene*, a cura di P. Impara, Roma 1980.

Oracoli caldaici, a cura di A. Tonelli, Milano 1995.

- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, Roma-Bari 1973.
 ID., *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano, 1992.
 ID., *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti e F. Moriani, Milano 1997.
 ID., *L'eternità e il tempo*, a cura di F. Ferrari e M. Vegetti, Milano 1991.
 PORFIRIO, *Commentario alla Fisica*, a cura di F. Romano, Catania 1985.
 ID., *Commentario al Parmenide*, a cura di P. Hadot, Milano 1993.
 ID., *Commentario al Timeo*, a cura di A. R. Sodano, Napoli 1974.
 ID., *Introduction*, a cura di J. Barnes, Oxford 2003.
 ID., *Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Milano 1995.
 ID., *La vie de Plotin*, a cura di L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet e D. O'Brien, 2 voll., Paris 1992.
 ID., *Life of Plotinus*, in *Plotinus*, a cura di A. H. Armstrong, vol. I, Harvard Mass. 1905.
 ID., *Sentenze sugli intellegibili*, a cura di G. Girgenti, Milano 1996.
 ID., *Vita di Pitagora*, in *Pitagora*, a cura di M. Giangiulio, Milano 1997.
 ID., *Vita di Plotino*, in *Plotino, Enneadi*, ed. Cilento 1973 cit.
 ID., *Vita di Plotino* [con PLOTINO, *Enneadi*], Milano 1992.
 PROCLO, *Commentaire sur le Timée*, 5 voll., a cura di A. J. Festugière, Paris 1966-68.
 ID., *Commentario agli Elementi di Euclide*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Pisa 1978.
 ID., *Commentary on Plato's Parmenides*, a cura di G. R. Morrow e J. Dillon, Princeton 1987.
 ID., *Commentary on the Timaeus of Plato*, a cura di T. Taylor, London 1998, 2^a ed.
 ID., *Crestomazia*, a cura di E. Ferrante, Napoli 1957.
 ID., *Elementi di teologia*, a cura di E. Di Stefano, Firenze 1994.
 ID., *Elements of Theology*, a cura di E. R. Dodds, Oxford 1963, 2^a ed.
 ID., *I manuali. I testi magico-teurgici*, a cura di G. Reale, Milano 1985.
 ID., *Inni*, a cura di E. Pinto, Napoli 1975.
 ID., *Lezioni sul Cratilo di Platone*, a cura di F. Romano, Firenze 1989.
 ID., *On the Eternity of the World*, a cura di H. S. Lang e A. D. Macro, Berkeley - Los Angeles 2001.
 ID., *Théologie platonicienne*, 6 voll., a cura di H. D. Saffrey e L. G. Westerink, Paris 1968-97.
 ID., *Tria opuscula*, a cura di L. Montoneri, Roma-Bari 1986.
 PSELLUS, M., *Oracoli caldaici, con appendici su Proclo e Michele Italo*, a cura di S. Lanzi, Milano 2001.
 SIRIANO, *Frammenti e Testimonianze dei Commentari all'Organon*, in R. L. Cardullo, *Siriano esegeta di Aristotele*, Firenze 1995.
 SPEUSIPPO, *Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1980.
 TARÁN, L. (a cura di), *Speusippus of Athens*, Leiden 1981.
 WESTERINK, L. G. (a cura di), *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, Paris 1990.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- BALTES, M., DÖRRIE, H. e DÖRRIE, A.
 1996 *Der Platonismus in der Antike. Grundlage, System, Entwicklung*, 4 voll., Stuttgart - Bad Cannstatt.

DILLON, J.

1977 *The Middle Platonism*, London.

GÖRLER, W.

1994 *Die Philosophie der Antike*, IV. *Die Hellenistische Philosophie*, Basel, pp. 717-1168 (cap. v, *Ältere Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochus aus Askalon*).

KRÄMER, H.-J.

1938 *Die Philosophie der Antike*, III. *Die Hellenistische Philosophie*, Basel, pp. 1-174 (cap. I, *Die Ältere Akademie*).

LÉVY, C.

1992 *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma.

O'MEARA, D.

1992 *Plotin. Une Introduction aux Ennéades*, Paris.

SAFFREY, H. D.

1990 *Recherches sur le Néoplatonisme après Platon*, Paris.

SJORVÄN, L.

1996 *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven Conn.

SMITH, A.

1974 *Porphyrus's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Den Haag.

Aggiornamenti e integrazioni:

AA.VV.

1974 *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma.

ALBANESE, L.

1993 *La tradizione platonica*, Roma.

BECHTLE, G.

1999 (a cura di), *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Bern-Stuttgart-Wien.

BEIERWALTES, W.

1965 *Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main (trad. it. *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano 1988).

1993 *Plotino: un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Milano.

BLUMENTHAL, H. J. e FINAMORE, J. F.

1997 (a cura di), *Iamblichus: The Philosopher*, Iowa City.

BONAZZI, M. e TRABATTONI, F.

2003 (a cura di), *Platone e la tradizione platonica*, Milano.

BREHIER, E.

1968 *La philosophie de Plotin*, Paris, 3^a ed. (trad. it. *La filosofia di Plotino*, Milano 1976).

CALABI, F.

- 2002 (a cura di), *Arrhetos theos: l'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa.

CARDULLO, R. L.

- 1985 *Il linguaggio del simbolo in Proclo*, Catania.
1995 *Siriano esegeta di Aristotele*, Firenze.

CHIARADONNA, R.

- 2002 *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli.

CILENTO, V.

- 1973 *Saggi su Plotino*, Milano.

CLEARY, J. J.

- 1999 (a cura di), *Traditions of Platonism*, Aldershot.

D'ANNA, M.

- 1988 *Il neoplatonismo*, Palestrina.

DES PLACES, E.

- 1976 *Platonismo e tradizione cristiana*, a cura di P. Carozzi, Milano.

DE VOGEL, C. J.

- 1986 *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden (trad. it. *Ripensando Platone e il platonismo*, Milano 1990).

DILLON, J.

- 1997 *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Aldershot.

DI PASQUALE BARBANTI, M.

- 1983 *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania.

DONINI, P. L.

- 1982 *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
1986 *Plutarco, Ammonio e l'Accademia*, Ferrara.

FERRARI, F.

- 1995 *Dio, idee e natura: la struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli.

FESTUGIÈRE, A. J.

- 1967 *Hermetisme et mystique païenne*, Paris (trad. it. *Ermetismo e mistica pagana*, Genova 1967).

GERSON, L. P.

- 1994 *Plotinus*, London - New York.

GIRGENTI, G.

- 1996 *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano.

INVERNIZZI, G.

- 1976 *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, Roma.

ISNARDI PARENTE, M.

- 1999 *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari.

LINGUITI, A.

- 1990 *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze.
2000 *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi I 4 - I 5*, Milano.

MARTANO, G.

1952 *Uomo e dio in Proclo*, Roma-Napoli.

1956 *Due precursori del Neoplatonismo*, Napoli.

1960 *Numenio d' Apamea: un precursore del neoplatonismo*, Napoli.

MERLAN, P.

1953 *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag (trad. it. *Dal platonismo al neoplatonismo*, Milano 1990).

MORESCHINI, C.

1978 *Apuleio e il Platonismo*, Firenze.

O'MEARA, D.

1985 *Platonic Investigations*, Washington D.C.

OPSOMER, J.

1998 *In Search of the Truth*, Bruxelles.

RAPPE, S.

2000 *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Text of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge Mass. - New York.

REALE, G.

1989 *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari.

2004 *Rinascita del platonismo e del pitagorismo. "Corpus hermeticum" e Oracoli caldaici*, Milano.

ROMANO, F.

1979 *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo d. C.*, Catania.

1983 *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli.

1985 *Porfirio e la fisica aristotelica*, Catania.

1995 *Giamblico, Il Numero e il Divino*, Milano.

1998a *Il neoplatonismo*, Roma.

1988b *Questioni neoplatoniche*, Firenze.

SAFFREY, H.

2000 *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris.

SEGONDS, A. P. e STEEL, C.

2001 (a cura di), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Paris.

TEMPELIS, E.

1998 *The School of Ammonius, Son of Hermias, on Knowledge of the Divine*, Athina.

TROTTA, A.

1997 *Il problema del tempo in Plotino*, Milano.

VAN LIEFFERINGE, C.

1999 *La théurgie: des "Oracles chaldaïques" à Proclus*, Liège.

VAN OPHUJSEN, J. M.

1999 (a cura di), *Plato and Platonism*, Washington.

VERRA, V.

1992 *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano.

WAGNER, M. F.

2002 (a cura di), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, Albany N.Y.

ZAMBON, M.

2002 *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Paris.

► *Contributi affini.*

Vol. I Figure di filosofo; L'essere e le regioni dell'essere; Matematica.

Vol. II Ellenismo e cristianesimo; Ellenismo e giudaismo; Empedocle; Plotino; Plutarco.

JACQUES BRUNSCHWIG

Scetticismo

1. *Scetticismo e "skepsis".*

Pur associando una radice e un suffisso greci, come molti termini filosofici che finiscono in «ismo» la parola «scetticismo» non esisteva in greco antico. Vi fu certamente un gruppo di pensatori che si davano, insieme ad altri appellativi, anche il nome di *skeptikoi*; ma quando volevano designare la loro «scuola» (una scuola nella quale non si insegnava nulla) essi usavano la parola *skepsis*, la cui desinenza evoca un'attività, non una dottrina. Lo «Scettico» non professa un sistema, lo «scetticismo»: pratica un'attività, la *skepsis*.

Le posizioni degli *skeptikoi* hanno un certo rapporto con quello che noi chiamiamo «scetticismo», ma non sono identiche a esso. Molti filosofi che noi definiremmo «scettici» non lo erano per gli *skeptikoi*; bastava adottare alcune posizioni che per noi sono caratteristiche dello scetticismo (dire, per esempio, che non si può sapere nulla) per differenziarsi dagli *skeptikoi*. Una presentazione dello scetticismo antico che obbedisse ai criteri antichi sarebbe incompleta ai nostri occhi; ma se obbedisse ai criteri moderni, sarebbe storicamente infedele. La questione più delicata, sotto questo aspetto, sarebbe quella del posto da assegnare alla «Nuova Accademia», a quella fase della scuola fondata da Platone nel corso della quale, sotto l'impulso di maestri come Arcesilao e Carneade, vennero adottate posizioni che noi classificheremmo come «scettiche», ma che gli *skeptikoi*, per ragioni il cui fondamento fu discusso fin dall'Antichità, non consideravano tali. Ciononostante, oggi si ammette generalmente che le due tendenze interferirono fra loro: la maggior parte degli storici moderni è quanto meno del parere che «le analogie esterne» fra le due scuole «siano sufficienti a rendere impossibile fare la storia dello scetticismo senza parlare della Nuova Accademia» (Victor Brochard).

Se ci attenessimo al lessico degli Antichi, tuttavia, potremmo essere tentati di concentrare la nostra attenzione sullo scetticismo detto «pirroniano», il che non significa proprio su Pirrone (ca. 365-275), ma su

quei pensatori di epoca piú tarda che si richiamarono alla sua persona e che sono piuttosto dei «neopirroniani». Si tratta essenzialmente, da un lato, di due grandi filosofi le cui opere sono andate perdute e la cui vita e personalità sono poco note, ma il cui lavoro è relativamente ben conosciuto: Enesidemo (attivo verso la metà del I secolo) e Agrippa (probabilmente attivo alla fine del I secolo e al principio del II); e, dall'altro, di un prolifico scrittore, Sesto Empirico (probabilmente attivo alla fine del II secolo e nei primi anni del III), le cui opere, in gran parte giunte sino a noi, costituiscono la piú influente e piú ricca fonte di informazioni sullo scetticismo antico.

Ma in questo modo non tutti i problemi sarebbero risolti. L'attività della *skepsis* di per sé non ha nulla che la associ necessariamente a ciò che noi intendiamo per «scetticismo». Essa è, prima di tutto, l'attività di guardare con attenzione, di osservare, di esaminare con gli occhi: il verbo *skeptesthai*, frequentativo del verbo *skopein*, rinvia all'idea di vedere e di guardare (si pensi al «microscopio» e al «telescopio»); e in secondo luogo, con una metafora familiare al lessico della conoscenza, è l'attività di esaminare con la mente, di riflettere, di studiare. Questi termini dunque non erano proprietà esclusiva degli «Scettici», ma caratterizzavano tutti i filosofi in quanto tali. Chi avrebbe potuto pretendere di essere filosofo nella Grecia antica, e dichiarare contemporaneamente di non riflettere, di non esaminare, di accettare una credenza senza verificarne i titoli di legittimità? In un certo senso, tutta la filosofia greca è scettica, e le parole della famiglia a cui appartiene *skepsis* fanno costantemente la loro comparsa in filosofi che gli Scettici non considerarono dei loro, come Platone e Aristotele. Ma i filosofi della Nuova Accademia pretendevano di essere fedeli a Platone, e i loro argomenti a favore di un Platone scettico non erano affatto trascurabili; gli *skeptikoi* stessi, pur non ammettendo che la Nuova Accademia era stata scettica, non ritenevano superfluo interrogarsi sull'eventuale scetticismo di Platone. Quanto ad Aristotele, con la sua teoria e la sua pratica della discussione dialettica «pro» e «contro», forniva agli Accademici un modello al quale si richiamavano.

2. I nomi dello scettico.

In che cosa consiste, allora, il modo tipicamente scettico di praticare la *skepsis*? Per rispondere a questa domanda, esaminiamo gli altri nomi degli Scettici. Uno in particolare merita una particolare attenzione: quello di *zētētikoi* («cercatori»: la parola *zētēsis* designa l'attività di ri-

cerca). Sesto Empirico non esita a riconoscere che tutti i filosofi sono dei «cercatori». Ma fin dall'inizio dei suoi *Schizzi pirroniani* specifica così il modo tipicamente scettico di cercare:

Chi intraprende una ricerca qualsiasi, conviene che metta capo o alla scoperta di ciò che cercava, o alla negazione di esservi riuscito e alla confessione che la cosa è incomprendibile, o alla persistenza nella ricerca stessa. Così, anche di coloro che le loro ricerche volsero alla filosofia alcuni avrebbero affermato di aver trovato la verità, altri avrebbero dichiarato trattarsi di cosa incomprendibile, altri persisterebbero tuttora a cercare [ed. it. p. 3].

Il primo gruppo è quello dei «dogmatici», non intesi nel senso attuale della parola, cioè come maestri autoritari che asseriscono «dogmaticamente» le proprie dottrine senza fornire argomenti a loro sostegno, ma come filosofi in possesso di dottrine che ritengono perfettamente ragionate e razionalmente insegnabili: di questo gruppo fanno parte – per Sesto Empirico – Aristotele, Epicuro, gli Stoici e «alcuni altri».

Il secondo gruppo è quello dei filosofi che disperano della ricerca e dichiarano che la verità è inaccessibile. Questo «metadogmatismo negativo» (Jonathan Barnes) consiste nel proferire delle asserzioni dogmatiche di secondo grado (non direttamente sulla realtà, ma sulla possibilità di conoscerla). Dal punto di vista logico, non vi è nulla di redibitorio nel metadogmatismo negativo: se si precisa il grado di ciò che è inconoscibile, o il tipo di enunciato che si rinuncia a presentare come vero o come falso, nulla impedisce di dire che si sa che esso è inconoscibile, non verificabile o non falsificabile. Tuttavia, la storia dello scetticismo antico è in gran parte legata al fatto che veniva ritenuta contraddittoria l'affermazione «So che nulla è conoscibile», per cui si cercava sempre di mostrare di essere esenti da questa contraddizione, attribuendola ai propri avversari: così Sesto Empirico (sulle orme di Enesidemo) identifica i filosofi che rinunciano a ogni ricerca con la Nuova Accademia per meglio differenziarsene.

Quanto agli «Scettici» veri e propri, essi non dicono che la verità è inaccessibile, e non rinunciano a cercarla; sostengono di «continuare la ricerca». Perciò, quelli che noi chiameremmo probabilmente «scettici» perché non credono di poter conoscere la verità, sono quelli che Sesto, per la medesima ragione, si rifiuta di chiamare con questo nome. Quanto a coloro che, come lui, non affermano né che la verità è inattingibile, né che non lo è, noi li chiameremmo piuttosto degli agnostici di buona volontà. Lo «zetetico» non è, dunque, semplicemente colui che cerca o che ha cercato: è colui che finora non ha fatto altro che cercare senza trovare, e ha intenzione di continuare a cercare senza disperare di trovare. L'appellativo di «scettico» si spiega nello stesso modo: tutti i filosofi si de-

dicano all'indagine, o vi si sono dedicati; solo lo Scettico però «continua a esaminare», perché finora non ha trovato alcuna buona ragione per adottare una posizione piuttosto che un'altra, né per interrompere il suo esame per fissarsi su una determinata posizione.

Gli Scettici si definivano con altri due appellativi: «aporetici» ed «efettici». Letteralmente, un'«aporia» è una situazione di difficoltà o di incertezza nella quale ci si può trovare coinvolti, o che può essere provocata in altri sollevando delle difficoltà e facendole constatare ai propri interlocutori. Si potrebbe dire, quindi, che un filosofo aporetico si trova in imbarazzo e, al tempo stesso, mette in imbarazzo gli altri. La parola «aporia» non appartiene in modo specifico agli Scettici. Con le sue domande, Socrate poneva i suoi interlocutori in una situazione aporetica, e quando essi se ne lamentavano, egli diceva che li metteva in quella situazione perché lui stesso vi era coinvolto; di fatto, la maggior parte dei primi dialoghi di Platone tradizionalmente chiamati «aporetici» si conclude con una constatazione di fallimento, almeno apparentemente. Ma l'aporia può essere feconda, sia perché fa riflettere, libera dall'inconsapevole ignoranza della sua esistenza e stimola la tendenza alla ricerca, sia perché rende possibile il proprio superamento. In un certo senso, l'intera filosofia platonica è il frutto delle aporie socratiche. Anche Aristotele, prima di risolvere un problema qualsiasi, aveva cura di passare in rassegna tutte le difficoltà che i precedenti modi di trattare il problema, e la sua stessa riflessione, consentivano di mettere in luce: egli contava sulla «diaporia», sull'esame sistematico di tutte le aporie pertinenti, per giungere infine all'«euporia», all'uscita dall'incertezza.

La specificità dell'aporia scettica consiste nel non conoscere questa uscita, e nel non sperare neppure che essa sia possibile. Lo scettico sembra essere «aporetico» in un duplice senso: perché percepisce costantemente l'aporia «passiva» (si presenta infatti come persona più sensibile di ogni altra al conflitto delle apparenze, a tutte le contraddizioni e anomalie che il mondo presenta) e perché coltiva sistematicamente l'aporia «attiva» (in quanto identifica la *skepsis* con la capacità di far emergere queste contraddizioni, elaborando contro ogni posizione specifica argomenti capaci di controbilanciare «con egual forza» gli argomenti in suo favore). È incoerente da parte sua affermare che «continua a cercare» mentre fa tutto il possibile per perpetuare l'aporia nella quale si rinchioda e nella quale vuol rinchiodare gli altri? Certamente no: come ammette di buon grado egli stesso, nulla impedisce che, un giorno o l'altro, egli possa imbattersi in una verità; ma intanto, ogni qual volta una candidatura viene presentata a titolo di verità, lui prende in esame la possibilità di mandarla a picco; e l'esperienza gli mostra che, finora, nes-

suna ha resistito all'urto. Se una verità finirà mai per imporsi alla sua mente, ciò non avverrà perché essa sarà stata «partorita» dalla pratica maieutica dell'aporia, ma perché sarà stata inopinatamente risparmiata dalla sua pratica infanticida.

Il nome «efettico» si riferisce all'unico risultato che lo Scettico si attende dal suo atteggiamento aporetico (il solo risultato che egli spera): non un accrescimento del suo sapere, né uno slancio positivo per la ricerca della verità, ma quello stato di «sospensione del giudizio» (*epochē*) dal quale deriva il termine «efettico». L'*epochē* non va confusa col dubbio (nonostante l'associazione oggi comunemente istituita fra dubbio e scetticismo), qualora il dubbio sia rappresentato come uno stato del quale, secondo l'espressione oggi corrente, si è «preda», cioè uno stato di cui una persona è la vittima passiva, indecisa o persino angosciata, perennemente oscillante fra una convinzione e la convinzione opposta. Se l'*epochē* assomiglia a un dubbio, esso sarebbe piuttosto quel dubbio volontario e metodico per mezzo del quale Cartesio, facendo proprie e spingendo fino in fondo «tutte le più stravaganti supposizioni degli Scettici», cercò di verificare se qualcosa di indubitabile fosse in grado di resistergli. A dire il vero, è probabile che storicamente la parola *epochē* e l'atteggiamento che le corrisponde siano nati indipendentemente dalla tradizione pirroniana nel corso di un fondamentale dibattito fra gli Stoici e i membri dell'Accademia. Il saggio, dicono i primi, deve astenersi dal concedere il proprio assenso a una rappresentazione che non possenga un'evidenza assoluta; ma nessuna rappresentazione possiede tale evidenza, ritorcono i secondi; il saggio, dunque, deve astenersi dal concedere il proprio assenso sempre e su qualsiasi cosa. A questo proposito, gli *skeptikoi* sembrano essere in debito nei confronti degli Accademici, ma lo dissimulano accusandoli di un metadogmatismo incompatibile con l'*epochē* generalizzata. Questa è, in definitiva, uno stato di equilibrio immobile: su ogni questione, lo Scettico non inclina né verso il sì, né verso il no; e in tale equilibrio egli trova non solo la tranquillità della sua intelligenza, ma anche la pace e la felicità dell'anima.

Questo impegno etico dell'orientamento scettico ci porta a esaminare un ultimo nome che gli *skeptikoi* riferivano a se stessi (il solo, con quello di «scettici», che abbia superato la prova dei secoli): il nome di «pirroniani». Esso non deriva più dal loro modo di filosofare, né dai loro metodi, né dai risultati che dicevano di aver raggiunto, ma dalla storia, e da un ben preciso e fondamentale momento della storia, perché Pirrone visse alla svolta fra due epoche storiche e intellettuali: l'età classica e l'età ellenistica, separate dalla spedizione in Oriente di Alessandro il Grande e da tutti gli sconvolgimenti che essa provocò. Anche se

la coincidenza è accidentale, ha un significato simbolico il fatto che Aristotele, l'ultimo dei grandi filosofi «dogmatici» classici, e Pirrone, ufficialmente il primo degli «Scettici», siano stati entrambi in rapporti personali con Alessandro: il primo fu precettore del principe prima della sua ascesa al trono, il secondo fu un oscuro membro della cerchia intellettuale del conquistatore. Poiché, a quanto pare, Pirrone non aveva scritto nulla, ed era stato un personaggio manifestamente fuori dell'ordinario, vi erano tutte le condizioni per metterne in risalto il ruolo nella storia – o nella leggenda.

3. *Pirrone e lo scetticismo neopirroniano.*

Lo scetticismo greco nacque veramente con Pirrone? Questa domanda, che sembra semplice, ne solleva molte altre. La prima è sapere se possiamo considerare Pirrone come il primo dei filosofi «pirroniani»; la seconda, se possiamo sapere quando e perché egli fu considerato tale dagli stessi Scettici antichi.

Sulla prima questione, si può dire brevemente che le testimonianze a lui più vicine (quella del suo discepolo Timone, brillante poeta-filosofo vissuto in stretti rapporti con Pirrone per una ventina d'anni, ma anche quella di Cicerone) presentano Pirrone anzitutto come un maestro di felicità, come un moralista a parere del quale i mezzi più sicuri per raggiungere la felicità sono l'insensibilità (*apatheia*) e l'imperturbabilità (*ataraxia*). Molto verosimilmente, egli non considerò come fondamentale il problema della conoscenza, e non si preoccupò come prima cosa di confutare le pretese degli scienziati e dei filosofi: i suoi bersagli principali erano «l'instabilità, la vacuità e la puerilità degli uomini» [test. 20 FDC, ed. it. p. 89], che denunciava con l'ausilio di citazioni da Omero. Vi sono alcune buone ragioni per pensare che Timone sia stato il primo responsabile di una lieve modificazione del pensiero del maestro nel senso di una messa in causa delle facoltà cognitive: l'alleanza fra la ricerca della felicità e la critica della conoscenza, che in Pirrone si trova tutt'al più in una fase preparatoria e sembra libera dalle preoccupazioni dei Neoaccademici, è invece nettamente presente in Timone.

Essa si manterrà attiva negli Scettici di epoca più tarda, compresi quegli infaticabili raccoglitori di argomenti antidogmatici che furono Enesidemo e Sesto Empirico; in tal senso, il messaggio etico di Pirrone restò vivo nei Neopirroniani. Ma si possono notare anche alcuni spostamenti d'accento che mostrano che l'esatta determinazione della natura del legame fra scetticismo cognitivo e conquista della felicità rima-

neva problematica. Secondo Timone (come attesta Aristocle di Messene), l'atteggiamento raccomandato da Pirrone, cioè la «vita senza credenze», la mancanza di ogni inclinazione verso un'opinione o verso l'opinione opposta, come di ogni oscillazione fra le due, ha due «effetti»: in primo luogo, l'astensione da ogni asserzione (*aphasia*), e, in secondo luogo, l'imperturbabilità o atarassia (T 53 FDC). Poiché questi effetti sono attesi e voluti, l'atarassia sembra coincidere con la finalità etica perseguita dallo Scettico, in vista della quale egli predispone consapevolmente i mezzi ritenuti più idonei. In altri testi, nei quali Timone è associato a Enesidemo, l'*epochē* stessa viene identificata con la finalità (*telos*) perseguita dallo Scettico; l'atarassia, dicono quei testi, la segue «come la sua ombra». Questa immagine sembra destinata ad allentare il legame fra scetticismo cognitivo e felicità atarattica: mirando a un fine di ordine intellettuale, l'*epochē*, il solo scopo in vista del quale egli ha la possibilità di predisporre i mezzi adeguati, lo Scettico ne consegue un altro di ordine etico, l'atarassia; ma lo consegue in qualche modo come un sovrappiù e per un caso fortunato (Sesto racconta, a questo proposito, la storia del pittore Apelle che un giorno, infuriato per non saper raffigurare in un quadro la schiuma di un cavallo, scagliò sulla tela la spugna e pervenne così al risultato che aveva rinunciato a ottenere). L'evoluzione giunge a compimento in Sesto Empirico, che distingue con franchezza due diverse finalità: l'una concernente le materie di giudizio, cioè l'atarassia, considerata qui in senso decisamente intellettuale, e l'altra concernente l'affettività, che non è più l'insensibilità completa (*apatheia*), ma la moderazione delle affezioni. Quest'ultima è resa possibile dall'atarassia: infatti, se lo Scettico non può sfuggire alle inevitabili perturbazioni provocate in lui dalle necessità esterne, può almeno – grazie alla sua atarassia intellettuale – non aggravarle con giudizi sconsiderati. Soffriamo di più del dolore quando, anziché limitarci a provarlo, pensiamo che esso sia di per sé un male, e Sesto osserva finemente che i testimoni di un intervento chirurgico lo sopportano meno bene del paziente stesso.

Per quanto concerne l'opinione degli Scettici sul pensiero di Pirrone e sulla sua originalità, è necessario fare una distinzione. Timone, suo discepolo diretto, impiega tutto il suo genio poetico per presentare il maestro come un uomo assolutamente unico e senza eguali, il cui esempio è paragonabile a quello del dio Sole, eterna guida degli uomini. Per meglio accrescerne il prestigio, in un poema intitolato *Silli* (una sorta di buffonesca parodia di Omero), Timone si lascia andare a vari attacchi di grande spirito contro quasi tutti i filosofi del passato e del suo tempo, con alcune eccezioni o semi-eccezioni, la più notevole delle quali è

Senofane. Osserviamo anche che un personaggio di cui ignoriamo tutto, Ascanio di Abdera, attribuiva alle esperienze orientali di Pirrone la radicale originalità del suo pensiero rispetto alla tradizione greca: lo scetticismo quindi sarebbe stato un prodotto di importazione, che Pirrone avrebbe attinto dall'India e dalla Persia. Non tutti gli studiosi moderni rifiutano questa ipotesi; ma il fatto che Timone non dica nulla in proposito (mentre la sua testimonianza su questo punto sarebbe stata indubbiamente conservata, se fosse esistita) invita piuttosto a rinunciare a tale supposizione.

Le vestigia dei *Silli* che si sono conservate fanno pensare che il messaggio di quel poema non fosse interamente distruttivo. Nello scenario descritto da Timone, Senofane svolgeva forse il ruolo di una sorta di intercessore, che chiedeva indulgenza per alcuni suoi confratelli; ciò permetterebbe di spiegare perché certi filosofi siano molto maltrattati in un frammento e meno in un altro. Le parziali amnistie di Timone preparavano forse la costruzione di una galleria di antenati scettici.

4. *Lo scetticismo prima di Pirrone.*

Il tentativo degli Antichi di inserire Pirrone in una plausibile genealogia prese diverse forme. La più seria consisteva nell'introdurlo in una di quelle «successioni» (*diadochai*) di maestri e discepoli che gli eruditi della tarda Antichità costruirono più o meno artificiosamente per mettere ordine nel rigoglio della filosofia greca. Può darsi che le indicazioni di Timone siano state utilizzate insieme ad altri materiali per costruire la «successione» che è alla base del libro IX di Diogene Laerzio. I suoi capitoli infatti si succedono nel modo seguente: Senofane, Parmenide e gli Eleati, gli atomisti Leucippo e Democrito, poi, dopo alcuni intermediari più oscuri, Anassarco, maestro di Pirrone e amico di Alessandro, Pirrone stesso, e infine Timone. Questa successione stabiliva una filiazione tra Pirrone e Democrito, la cui teoria della conoscenza, complessa e discussa ancora oggi, presentava alcuni aspetti scettici; e ciò fu indubbiamente causa ed effetto dell'interpretazione del pensiero di Pirrone in termini gnoseologici.

Un'altra tendenza, che aveva sicuramente pretese meno «scientifiche», cercò di mostrare che lo scetticismo non era tanto una componente di una ben precisa filiera filosofica, quanto una tradizione diffusa – e molto antica – di quasi tutto il pensiero greco. Tale tendenza contestava il diritto di Pirrone a essere legittimamente considerato il «fondatore» dello scetticismo, ma non derivava necessariamente da una cattiva

intenzione nei suoi riguardi: raramente infatti la novità era considerata un valore positivo nell'Antichità, e si pensava di rendere miglior servizio a una filosofia prestandole antenati prestigiosi piuttosto che sottolineandone il carattere rivoluzionario. È nuovamente in Diogene Laerzio che troviamo un elenco di «Scettici onorari» a ognuno dei quali vengono attribuite una o due citazioni che si pensava potessero giustificare il loro inserimento in quell'elenco: Omero, i Sette Saggi, Archiloco, Euripide, Senofane, Zenone d'Elea, Democrito, Platone, di nuovo Euripide, Empedocle, Eraclito, Ippocrate, e di nuovo Omero (le ripetizioni indicano forse che la lista era costituita da un amalgama di varie fonti).

Se si pensa unicamente a quel desiderio e a quell'ebbrezza di conoscenza che sono così palesi nei Greci, può sembrare assurdo questo tentativo di far apparire tutto il loro pensiero, attraverso quello di alcuni suoi grandi rappresentanti, come uno scetticismo generalizzato. Ma tale del tutto non è, perché bisogna tener conto anche di quella sorta di pessimismo gnoseologico che rappresentò in qualche modo il terreno dal quale ebbe origine lo slancio greco (o, più esattamente, lo slancio di alcuni Greci) e sul quale a quest'ultimo capitò più volte di ricadere.

Per alcuni Antichi, dunque, lo scetticismo sarebbe iniziato con Omero. L'affermazione ci sembra stravagante, e gli argomenti addotti a sua difesa sono incontestabilmente deboli. Tuttavia, non è difficile notare nei poemi omerici un vivo sentimento dei limiti del sapere umano in contrasto con l'ampiezza e la qualità del sapere divino; questo sentimento è indubbiamente tipico della più antica saggezza greca (e i Dogmatici sapranno di dover avere a che fare con esso e di dover riuscire a vincerlo). In una celebre invocazione, per esempio, il poeta prega le Muse di informarlo sul lontano passato che egli appresta a descrivere:

Ditemi adesso, Muse che abitate l'Olimpo, voi dee, che siete sempre presenti e sapete tutto – noi sentiamo soltanto la fama e non sappiamo niente [*Iliade*, 2.484-486, ed. it. p. 59].

Ciò che rende fragile il modo di conoscere umano è il fatto che l'uomo è chiuso in uno spazio ristretto e in un tempo effimero: sia egli individualmente sia egli collettivamente, ha una visione necessariamente legata a una determinato punto di vista, e si limita dunque a ciò che è visibile da questo punto di vista.

In tutto il pensiero greco sono innumerevoli gli echi di tale richiamo all'ordine: l'uomo non è Dio, e volerlo ignorare è smisuratezza colpevole e pericolosa (la famosa *hybris*). Questo indubbiamente non è ancora scetticismo, neppure nel senso ampio della parola: se il desiderio di

sapere ciò di cui gli dèi si riservano la conoscenza (per esempio, «quel che avviene in cielo e sottoterra») è imprudente, ciò non esclude che esso sia in linea di principio realizzabile: al contrario, lo afferma, visto che ritiene necessario avvertirci dei suoi pericoli. Un germe di scetticismo pratico, se così lo si può chiamare, compare quando la trasgressione di ciò che è proibito viene presentata come inutile: il famoso aneddoto di Talete che cade in un pozzo osservando le stelle è uno degli esempi del diffuso tema antiteorico secondo il quale la conoscenza scientifica della natura non aggiunge nulla alle modeste conoscenze necessarie per vivere quotidianamente (anzi, le depaupera). Si giunge infine a una forma metadogmatica di scetticismo quando il desiderio di conoscenza appare non solo pericoloso o inutile, ma impossibile da soddisfare, e soprattutto quando si forniscono argomenti a sostegno di questa tesi anziché limitarsi a dire che l'uomo non è Dio.

Tale strada fu percorsa rapidamente sino alla fine. L'esplosione della ricerca teorica in epoca presocratica suscitò reazioni scettiche quasi altrettanto rapide. Alcune esperienze, peraltro limitate, e alcuni audaci ragionamenti avevano indotto i pensatori di quel periodo a costruire ambiziose dottrine sugli argomenti più vasti e più difficili: la «natura», l'origine e il fondamento della realtà, i principî dell'essere e del divenire, la genesi e la struttura del mondo, l'origine degli elementi, degli astri, degli esseri viventi... nulla pareva inaccessibile alle imprese del sapere, ed essi non esitarono a presentare i propri risultati col tono della più assoluta sicurezza. Il guaio è che queste dottrine erano numerose e incompatibili fra loro, cosicché in pochissimo tempo, e con un'immaginazione teorica stupefacente, le principali opzioni furono saggiate e confrontate con le loro opposte (l'uno e il molteplice, il finito e l'infinito, il continuo e il discontinuo, il moto e la quiete, il meccanismo e la finalità). Aristotele volle scorgere in questa grande produzione i segni di un progresso, ma orecchie più superficiali non vi udivano che discordanza e cacofonia (*diaphōnia*), quanto mai idonee a generare scetticismo.

D'altra parte, una cosa è constatare la cacofonia, altra cosa è dimostrarne l'inevitabilità. Su questo punto è necessario esaminare a fondo un celebre frammento di Senofane di Colofone, poeta-filosofo e forte personalità, che visse sino a tarda età fra il VI e V secolo. E ciò per molte ragioni: con notevole precocità per gli anni in cui visse, egli sembra prefigurare un famoso argomento contro la possibilità stessa della ricerca della verità, un argomento presentato come «eristico» da Platone nel *Menone*, ma che svolse un ruolo essenziale nella successiva storia delle teorie della conoscenza; inoltre, il frammento di Senofane spiega indubbiamente la particolare posizione che Timone aveva assegnato al

colofonese nei suoi *Silli*; infine, la questione di sapere se esso contenga o meno un argomento scettico, e quale precisamente, ha dato origine a molti dibattiti, dalla tarda Antichità e fino ai nostri giorni. Eccone una traduzione:

Il certo nessuno lo ha mai colto né alcuno ci sarà che lo colga e relativamente agli dèi e relativamente a tutte le cose di cui parlo. Infatti, se anche uno si trovasse per caso a dire, come meglio non si può, una cosa reale, tuttavia non la conoscerebbe per averla sperimentata direttamente. Perché a tutti è dato solo l'opinare [fr 34 DK, ed. it. pp. 176-77].

In mancanza del contesto, è difficile sapere quale ampiezza Senofane assegnasse al campo nel quale egli rivendica per il suo discorso soltanto uno statuto di credenza vera, e non di conoscenza certa; ma sembra che egli conferisca al suo discorso questo statuto in virtù di un argomento secondo il quale, nel campo considerato, nessun criterio di verifica è disponibile. Potremmo imbatterci per caso in una verità; ma non avremmo modo di sapere se essa lo sia davvero. Saremmo in possesso di una credenza che risulterebbe vera; ma le mancherebbe, non per caso ma necessariamente, la giustificazione che sola permetterebbe di farne una conoscenza.

Senofane si segnalava così all'attenzione dei futuri Scettici. Ma se si fosse stati meno esigenti sui criteri di filiazione, la ricerca degli antenati dello scetticismo sarebbe stata un'impresa ancora più facile. Nell'albero genealogico avrebbero potuto figurare anche i Dogmatici più estremi: le loro tesi violentemente contro-intuitive sulla «natura delle cose», infatti, erano fra loro contraddittorie, ma, prese isolatamente, sfruttavano i conflitti tra le apparenze sensibili (come nel caso di Eraclito, degli Eleati e di Democrito), e permettevano quindi di alimentare quell'aspetto del pensiero scettico che gioca su tali conflitti. Da parte loro, Sofisti come Protagora e Gorgia avevano minato, ciascuno a suo modo e con argomenti che gli Scettici potevano facilmente utilizzare, le idee di verità oggettiva e di conoscenza assoluta. I pensatori che potevano ambire al ruolo di precursori si presentavano dunque in gran folla. Lo stesso Sesto Empirico, che non si interessa molto di Pirrone e che palesemente sa poco di lui, gli riconosce solo un'originalità relativa e comparativa: ammette infatti che altri si erano dedicati alla *skepsis* prima di Pirrone, ma che quest'ultimo sembrava «averlo fatto in modo più consistente e più evidente di coloro che lo avevano preceduto» (*Schizzi pirroniani*, 1.7). Quando, molto dopo Pirrone, lo scetticismo neopirroniano pervenne a una chiara definizione di se stesso, non fu più urgente trovargli dei garanti storici; occorreva al contrario evitare che l'autentico scetticismo non venisse confuso con le «filosofie vicine» che sembravano assomigliargli.

5. *Il neopirronismo e le «filosofie vicine».*

Il confronto è condotto da Sesto Empirico in una lunga e importante sezione dei suoi *Schizzi pirroniani*, nella quale affronta a turno Eraclito, Democrito, i Cirenaici, Protagora, la Media Accademia (Arcesilao), la Nuova Accademia (Carneade) e i medici empirici. In ognuno di questi casi, Sesto cerca di individuare sia le ragioni che potevano far pensare che quei filosofi fossero degli scettici, sia le differenze che ai suoi occhi mostrano che essi non lo erano. Il suo criterio di differenziazione è severo: basta che un filosofo «dogmatizzi anche su un solo punto, che conceda a un'impressione maggior credito che all'impressione opposta, che prenda una posizione qualsiasi sull'una o sull'altra delle cose non evidenti» che i Dogmatici pretendono di conoscere, perché egli debba essere «caratterizzato come un dogmatico» (1.223).

In tal modo, lo Scettico si presenta apparentemente come più «radicale» di coloro dai quali si vuol differenziare, ma questa descrizione non è del tutto esatta. Senza sottoporre a esame ognuna delle «filosofie vicine» che Sesto passa in rassegna, ne prenderemo in considerazione una, la filosofia della scuola cirenaica (che derivava da un discepolo immediato di Socrate, Aristippo), perché la sua teoria della conoscenza, per quanto meno nota del suo edonismo etico, è di grandissimo interesse filosofico.

Se dovessimo indicare, fra le antiche teorie della conoscenza, una teoria «radicalmente scettica» nel senso in cui l'intendiamo oggi, la teoria cirenaica sarebbe probabilmente un candidato migliore che non lo scetticismo neopirroniano. Il suo unico testo è racchiuso in una semplice formula riportata da varie fonti: «Possiamo cogliere solo le nostre affezioni [*pathē*]». Queste «affezioni» sono le impressioni di tutti i tipi, tinte a seconda dei casi di piacere o di dolore, che noi subiamo in modo assolutamente passivo. Poiché non siamo noi a produrle, debbono esistere degli agenti esterni che le producono. Ma noi non possiamo sapere nulla dell'identità e della natura di tali agenti; niente ci assicura che essi abbiano realmente e intrinsecamente le proprietà corrispondenti alle affezioni che ci fanno subire, né che le affezioni prodotte in altri siano identiche alle nostre. Io «ho una sensazione di bianco», dice il Cirenaico, ma se ciò che produce in me quella sensazione sia o no qualcosa di bianco io non posso saperlo, perché bisognerebbe andarlo a vedere, e ciò è impossibile per definizione: io ho rapporti con le cose esterne solo per mezzo delle affezioni che esse producono in me. Volerle cogliere indipendentemente da tali affezioni sarebbe come voler saltare al di là del-

la propria ombra; come dice Plutarco a proposito di questa teoria, siamo come in una città assediata, tagliati fuori dal resto del mondo (*Contro Colote*, 1120 D).

I Cirenaici non sembrano aver messo in luce il lato positivo della loro tesi, cioè il fatto che noi «cogliamo» le nostre affezioni in modo infallibile, non correggibile e indubitabile (nell'Antichità, a quanto sembra, solo sant'Agostino avrà l'idea, poi cartesiana, che è possibile ricavarne un argomento contro lo scetticismo, e non a suo favore); e ciò probabilmente perché per gli Antichi conoscere significava afferrare un oggetto che (almeno prima della sua appropriazione cognitiva) è diverso dal soggetto conoscente. Insistendo sul fatto che non possiamo cogliere le cause delle affezioni, anziché sul fatto che esse possono essere colte, la teoria cirenaica elaborò un argomento di notevole potenza, che molti filosofi hanno cercato di confutare in vari modi fino ai giorni nostri, ma che rinasce volentieri dalle sue ceneri utilizzando di volta in volta le risorse specifiche di ogni epoca (comprese quelle della fantascienza: come posso essere sicuro, per esempio, di non essere un cervello in una vasca rivestito di elettrodi grazie ai quali un esercito di scienziati mi procura esattamente le impressioni che provo?) Questo argomento tende a stabilire che in linea di principio qualsiasi cosa che si differenzia dalle mie modificazioni mi è radicalmente inaccessibile.

Per distinguerli dagli Scettici, Sesto rimprovera ai Cirenaici prima di tutto il loro dogmatismo in campo etico: per lo Scettico, niente è buono per natura, né il piacere né qualsiasi altra cosa. Sul piano gnoseologico, lo stesso argomento vale contro la maggior parte delle «filosofie vicine»: la teoria cirenaica afferma, e pretende addirittura di dimostrare, che le cose esterne sono inconoscibili, mentre lo Scettico dice semplicemente che non ne sa nulla, e denuncia nell'affermazione dei Cirenaici una manifestazione di metadogmatismo negativo. Fra il Cirenaico, che constata le proprie modificazioni e dichiara inconoscibili le loro cause, e lo Scettico, che si guarda bene dall'eliminare le apparenze (*phainomena*) e afferma di domandarsi soltanto se le cose siano così come appaiono, la differenza può sembrare sottile. Tuttavia (e in questo senso lo scetticismo è meno «radicale» del cirenaismo), difficilmente si potrebbe dire, neppure con intento malevolo, che lo Scettico sia chiuso in una fortezza sotto assedio. Il *phainomenon*, il soggetto del verbo «apparire», è pur sempre una sorta di oggetto per la coscienza a cui appare, e ciò lo differenzia sottilmente ma nettamente dall'affezione (*pathos*), che è soltanto una modificazione di questo stesso soggetto: eloquente a questo proposito è il contrasto fra gli enunciati tipicamente cirenaici, come «ho una affezione di bianco», e gli enunciati tipicamente scettici,

come «questa cosa mi appare bianca». Tale differenza permette di comprenderne un'altra, di fondamentale importanza: mentre sembrerebbe assurdo parlare di un assenso dato dal soggetto alle proprie modificazioni, non è assurdo (quanto meno per lo Scettico) parlare di una forma debole di assenso che il soggetto può dare a ciò che gli appare: un assenso senza adesione profonda, una sorta di impulso istintivo che Sesto paragona all'accordo distrattamente prestato dall'allievo al discorso del maestro. Secondo gli Scettici, questa forma debole di assenso non è affatto incompatibile con l'*epochē*.

6. *Neopirronismo e stoicismo.*

Se si vuole accertare come e perché la posizione propriamente scettica abbia potuto definirsi e conservarsi nel tempo, si deve tener conto non solo delle «filosofie vicine», ma anche delle filosofie antagoniste. Il metadogmatismo negativo è una reazione, piuttosto comprensibile, al dogmatismo positivo: che ci si ponga al livello delle certezze della coscienza ingenua, o al livello dell'arroganza delle teorie scientifiche, il conflitto tra le apparenze e la reciproca contraddittorietà delle dottrine genera facilmente l'idea che la realtà del mondo sia per sua natura inaccessibile alla conoscenza umana. Perché a un gradino superiore nella scala della riflessione potesse fare la sua comparsa qualcosa di simile a uno scetticismo esente da questo metadogmatismo negativo, era necessario che nel frattempo si fosse affermato quello che potremmo chiamare un metadogmatismo positivo, vale a dire una dottrina tendente a giustificare su un piano teorico e in modo argomentato la possibilità di conoscere il mondo esterno. In altri termini, come – al primo livello – la contrapposizione fra dogmatismo positivo e dogmatismo negativo (per esempio, «tutto è in movimento», «nulla è in movimento») favorisce la comparsa – al secondo livello – del metadogmatismo negativo («è impossibile sapere se tutto è in movimento o no»), così la contrapposizione a questo metadogmatismo negativo di un metadogmatismo positivo («è possibile sapere se tutto è in movimento o no») favorisce la comparsa – al terzo livello – di uno scetticismo attento a non cadere nelle trappole di ognuno dei due metadogmatismi contrapposti. Questo scetticismo doveva stare ben attento a non affermare che è possibile, o che non è possibile, sapere se tutto sia in movimento o no, e, più in generale, se la realtà sia conoscibile o meno.

Di conseguenza, non si dovrebbe tanto considerare come evento capitale per la storia dello scetticismo l'esistenza di Pirrone, quanto piut-

tosto la comparsa di un dogmatismo abbastanza raffinato e riflessivo da aver saputo elaborare una teoria metadogmatica dei fondamenti delle proprie certezze. Questo dogmatismo che si giudicava capace di fondare se stesso era lo stoicismo. Non vi è infatti alcun candidato migliore: questo ruolo non poteva essere svolto da Platone, perché a lui, oltre che a Socrate, si richiama non senza ragione le Accademie scetticizzanti di Arcesilao e di Carneade. Quanto ad Aristotele, egli è indubbiamente collocato da Sesto Empirico nelle prime file dei filosofi dogmatici, ma non è uno dei suoi interlocutori abituali, e in ogni caso le sue opere più importanti non erano molto conosciute all'epoca in cui il neopirronismo cominciava a emergere. Infine l'epicureismo, per lungo tempo lasciato ai margini a causa della sua etica edonistica, delle sue parole d'ordine di astensione politica, della sua affettazione di incultura e di alcune dottrine giudicate scandalose dal punto di vista logico (come la teoria del *clinamen*), non si presenta come una controparte rispettabile, e Sesto ha cura di prenderne le distanze quando affronta alcuni punti sui quali epicureismo e scetticismo conducono una battaglia comune (contro il sistema di educazione tradizionale, per esempio).

Lo stoicismo, invece, inaugura un tipo di pensiero nuovo che non cerca di farsi perdonare il proprio dogmatismo, ma ne fa aperta mostra e lo nutre di argomenti. Per la prima volta in modo così risoluto, gli Stoici si liberano dell'antico timore di suscitare la gelosia degli dèi: ai loro occhi, la ragione dell'uomo è omogenea alla ragione divina che governa il mondo, e il saggio è pari a Zeus. L'unica traccia che gli Stoici conservano delle antiche separazioni è la distanza che interpongono fra il saggio, introvabile fenice, e i folli ignoranti che tutti noi siamo. Filosoficamente parlando, però, questa differenza non conta: il saggio stoico, per quanto raro egli sia, è un uomo; e delinearne la figura, come gli Stoici fanno incessantemente, significa descrivere ciò che l'uomo può essere quando è pienamente uomo.

Il fondamento su cui si basa questo dogmatismo senza precedenti è la famosa «impressione cognitiva» (*phantasia katalēptikē*), la cui caratteristica essenziale dal punto di vista che qui ci interessa è il fatto che contiene in se stessa la propria autocertificazione. Secondo gli Stoici, infatti, alcune delle «impressioni» da cui siamo affetti hanno il privilegio di essere causalmente prodotte da uno stato di cose esterno e al tempo stesso di rappresentare il contenuto intrinseco di questo stato di cose con una precisione e un'esattezza assolute, tanto che non potrebbero provenire da uno stato di cose diverso da quello dal quale provengono. In altri termini, un'«impressione cognitiva» causata da un determinato stato di cose è in linea di principio distinguibile da ogni impressione cau-

sata da uno stato di cose differente: non potrebbe mai essere falsa. Come dice Cicerone esponendo questa teoria, le impressioni cognitive possiedono «una certa nota chiarificatrice degli oggetti rappresentati» e comportano una «nota» intrinseca che garantisce la loro verità [*Academica*, 1.41, ed. it. p. 446]. È questo, in effetti, l'elemento più eroico della soluzione stoica: alcune nostre impressioni autocertificano che non sono soltanto nostre impressioni e che ci fanno conoscere ciò che è.

Fu contro avversari loro contemporanei, i Neoaccademici, che i primi Stoici discussero nel corso di più generazioni del tema delle impressioni cognitive, e i primi Pirroniani non vi ebbero alcuna parte in quelle discussioni. Da queste controversie gli Stoici non dovettero uscire troppo male, visto che gli Accademici successivi tendettero a mitigare sempre più il proprio scetticismo finendo addirittura col pensare, come Antioco d'Ascalona (1 sec.), che le due scuole divergessero solo per la forma. Ne derivarono però alcune conseguenze che, questa volta, riguardano lo scetticismo neopirroniano.

Sul piano storico, siamo assai poco informati di ciò che accadde nel periodo che intercorse fra Timone ed Enesidemo: gli eruditi antichi evocavano sia una successione ininterrotta di maestri e discepoli i cui nomi non ci dicono nulla, sia un'eclissi a cui aveva posto fine un predecessore di Enesidemo. Di Enesidemo stesso non sappiamo molto. Per lungo tempo si è pensato (ma taluni oggi ne dubitano) che inizialmente fosse stato un membro dell'Accademia e che, in disaccordo con la deriva dogmatica della scuola, avesse voluto far rinascere uno scetticismo puro e duro sotto il patrocinio di Pirrone, personaggio a quell'epoca oscuro e contemporaneamente leggendario. In ogni caso, Fozio, patriarca di Costantinopoli nel IX secolo, che ne leggeva ancora i *Discorsi pirroniani*, riferisce che agli occhi di Enesidemo bisognava riprendere la lotta contro il dogmatismo stoico: gli Accademici avevano messo tanta acqua nel loro vino che, in definitiva, erano «Stoici che si battevano contro Stoici» – una formula che mostra in modo eloquente quanto, per Enesidemo, il paesaggio filosofico fosse stato letteralmente invaso dallo stoicismo.

Tutto lo sforzo del neopirronismo di Enesidemo consistette dunque nel costruire un apparato capace di distruggere il dispositivo autocertificantesi degli Stoici. Non bastava negare l'esistenza o la possibilità delle impressioni cognitive, come avevano già fatto con infaticabile ingegno gli Accademici: questo avrebbe significato ancora contrapporre un metadogmatismo a un altro. Per confutare un dogmatismo che pretendeva di autogiustificarsi includendo se stesso nel proprio campo di applicazione, Enesidemo presentò, con una simmetria forse voluta, lo stesso pensiero pirroniano come uno scetticismo che finiva con l'autoelimi-

narsi includendo se stesso nel proprio campo di applicazione. Benché Enesidemo non sia stato certamente l'inventore di questo procedimento, la testimonianza di Fozio mostra in modo abbastanza drammatico che egli era consapevole di sottoporre il linguaggio e il pensiero a una prova acrobatica: «In generale, il Pirroniano non determina nulla, neanche che nulla è determinato; non potendo trovare il modo di esprimere ciò che pensiamo, noi lo enunciamo così». Quando dice: «Non determino nulla» (cioè non risolvo nessuna questione con un sí o con un no), lo Scettico professa di non «determinare» neppure la questione di sapere se determina o no quel che dice.

Questo ripiegarsi su se stesse delle formule tipiche dello scetticismo («non più che», «tutto è indeterminato», «a ogni argomento si contrappone un argomento di forza eguale») diventa sistematico in Sesto Empirico; quest'ultimo, nella misura in cui si mostra meno circospetto di Enesidemo nei confronti del linguaggio che usa, rende più evidenti le difficoltà della posizione scettica. Lo Scettico, afferma Sesto, non dà il suo assenso a *p* «per nulla più» (*ouden mallon*) che a *non-p*; ma se questa formula viene applicata a se stessa, si deve comprendere anche che egli non privilegia «per nulla più» l'atteggiamento espresso dalla formula «per nulla più» rispetto all'atteggiamento espresso dalla formula opposta («qualcosa più»), che è la negazione stessa dell'*epoché* scettica. Significa questo che lo scetticismo sarebbe condannato dalla sua stessa logica a non scegliere tra se stesso e il dogmatismo? Per spiegare il suo pensiero, Sesto Empirico ricorre ad alcune celebri immagini: lo scetticismo è come il fuoco che consuma se stesso consumando il suo combustibile; è come una scala che viene tolta dopo aver scalato il muro (un'immagine che si farà strada fino a Wittgenstein); infine (meno poeticamente, ma nello spirito di uno scetticismo tardivo alleatosi all'empirismo medico), è come un purgante che viene evacuato insieme a ciò che ha il compito di evacuare. Quali che siano le difficoltà logiche e psicologiche dissimulate da queste immagini (e se il purgante venisse eliminato prima di aver eliminato ciò che doveva eliminare?), con questo dispositivo fondamentalmente ispirato a quello stoico il neopirronismo si considera libero dai rischi di contraddizione che il metadogmatismo negativo comporta.

7. *Lo statuto del discorso scettico.*

Questo vantaggio ne implica molti altri, in primo luogo sul piano teorico. Proteggendosi dal dogmatismo a tutti i livelli, lo Scettico pensa di

aver trovato un modo per parlare senza asserire niente, un modo per essere «afasico» senza tacere. Così egli esprime un assenso debole, che gli permette di evitare di apparire stravagante. Concede questo genere di assenso innanzitutto alle sue impressioni corporee: non ha alcuna difficoltà ad affermare che ha caldo. E lo concede alle inferenze che compie per associazione di idee: se vede del fumo senza vedere il fuoco, ne conclude che c'è del fuoco, perché ha già visto l'uno associato all'altro. Contro questi segni «rammemorativi» non solleva obiezioni, mentre le solleva contro l'uso dei segni «indicativi» grazie ai quali i Dogmatici credono di poter inferire, a partire da ciò che è osservabile, l'esistenza di realtà che sono in linea di principio inosservabili. Lo stesso genere di assenso riguarda i suoi enunciati filosofici: fin dall'inizio dei suoi *Schizzi*, Sesto Empirico si premura di avvertire che nulla di ciò che sta per dire dev'essere considerato come «affermato», come presentato con fermezza quasi esprimesse come stanno esattamente le cose; lo Scettico si limita a «raccontare» ciò che gli è apparso (*phainetai*) fino a quel momento. Poiché tuttavia egli non racconta qualunque cosa, è possibile sostenere che egli ha delle «credenze» nel senso proprio della parola. Quelle da cui si guarda infatti non sono le credenze che la nostra natura ci induce ad accogliere, ma le credenze artificiose e precipitose che i Dogmatici pensano di poter professare personalmente e di inculcare negli altri, e che pretendono di cogliere, al di là delle apparenze, la natura nascosta delle cose.

Molti studi recenti hanno distinto due varietà di scetticismo: uno scetticismo «rustico», che sottopone a *epochè* tutte le credenze, comprese quelle che regolano la vita quotidiana della gente comune, e uno scetticismo «urbano», che condanna solo le credenze dogmatiche degli scienziati e dei filosofi. Sotto questo profilo, e anche se certi aspetti più o meno leggendari della personalità di Pirrone – peraltro contestati da Enesidemo – hanno potuto collocarlo all'origine di una tradizione di scetticismo «rustico», si può dire che il neopirronismo è, nel complesso, uno scetticismo «urbano».

Lo spazio non ci consente di esaminare tutti i mezzi utilizzati dagli Scettici per promuovere e giustificare l'*epochè*: i dieci «tropi» o procedimenti di Enesidemo, gli otto tropi specifici contro la possibilità di conoscere le cause dei fenomeni e i cinque tropi di Agrippa, che formano una mirabile rete per catturare i Dogmatici. Ci limiteremo quindi a esaminare brevemente se qualche credenza incompatibile con uno scetticismo «urbano» sia presupposta dall'uno o dall'altro di questi procedimenti e argomenti.

I tropi di Enesidemo non sollevano molti problemi a riguardo, per-

ché inducono proprio a non considerare ciò che appare come criterio di ciò che è. Essi attirano l'attenzione sulla diversità che presentano i fenomeni, soprattutto quelli sensibili, secondo tutta una serie di dimensioni che coinvolgono a volte il soggetto, altre volte l'oggetto, altre ancora il rapporto fra i due. In alcuni casi, la diversità dei fenomeni essa stessa è un fenomeno che si può constatare direttamente; in altri casi, la si può inferire da determinati segni «rammemorativi», gli unici ammessi dallo Scettico. Per fare solo un esempio, nel primo tropo Enesidemo osserva che gli organi sensoriali di molti animali non sono identici ai nostri; e che noi constatiamo che, quando i nostri organi vengono modificati in un modo o nell'altro, anche le nostre percezioni ne risultano modificate; ne inferisce dunque, senza pretendere di sapere ciò che percepiscono gli animali diversi da noi, che essi non hanno le nostre stesse percezioni. E soprattutto che non c'è alcun motivo di pensare che le nostre percezioni rivelino la natura delle cose «più di quanto» la rivelino le loro.

I tropi di Agrippa sollevano altre questioni, assolutamente fondamentali. Essi presuppongono che un certo numero di situazioni intellettuali siano inammissibili: in primo luogo, la contraddizione (si è talvolta supposto che Pirrone avesse respinto il principio di non-contraddizione, ma è chiaro che i Neopirroniani non lo fanno); in secondo luogo, tutti i vizi di forma (regresso all'infinito, ragionamento circolare, posizione di ipotesi arbitrarie) ai quali sono condannati, secondo Agrippa, i procedimenti dimostrativi che cercano di uscire dalla contraddizione. Qual è lo statuto epistemologico di questi divieti logici? Facciamo l'esempio del regresso all'infinito: si può supporre che gli Scettici ne avrebbero giustificato la proibizione invocando sia l'impossibilità empirica, per la mente umana, di risalire indefinitamente da ogni enunciato a quello che lo dimostra, sia l'impossibilità logica, per ogni mente possibile, di considerare come dimostrato un enunciato la cui prova esigerebbe una concatenazione infinita di enunciati anteriori.

8. *La questione pratica.*

È necessario ritornare alla componente empirica dello scetticismo per descrivere l'essenziale della sua risposta a un'obiezione costantemente sollevata, dagli Antichi come dai Moderni, contro tutte le forme di scetticismo: quella di «rendere la vita impossibile». In altre parole, se non vuole essere incoerente lo Scettico sarebbe condannato all'inazione (*apraxia*): è forse possibile vivere «senza credenze» (*adoxastōs*), come lo Scet-

tico pretende di poter fare? Per vivere nel mondo delle cose e degli uomini, si può fare a meno di un certo numero di credenze relative sia allo stato di cose esistente qui e ora, sia ai valori che permettono di scegliere fra diversi comportamenti possibili? Il neopirronismo non si ritiene per nulla toccato da simili critiche. Al contrario: il fenomeno, al quale egli dà l'assenso debole che si sente autorizzato a dare, gli sembra essere un criterio sufficiente per l'azione, e una guida efficace per una vita «non filosofica». Dovremmo dire, allora, che lo Scettico – come il *salaud* sartriano – agisce come tutti e pensa come nessuno? D'altra parte, l'uomo comune aderisce forse dogmaticamente alle credenze che regolano la sua condotta? Lo Scettico non lo crede, e preferirebbe dire che egli agisce e pensa come tutti a eccezione del piccolo nucleo di Dogmatici ostinati. Cedendo ai propri riflessi naturali, egli provvede alle proprie necessità e si preserva dai pericoli; ugualmente, rinunciando all'illusoria ricerca di valori universali e oggettivi, egli obbedisce alle leggi e si uniforma alle consuetudini del suo paese. È anche in grado di non rimanere professionalmente inattivo, a condizione di non immaginarsi che l'azione tecnica richieda la conoscenza oggettiva del suo campo d'intervento.

Il suo modo di concepire l'azione tecnica deve molto al modello della medicina detta «empirica». Fin dal III secolo, aveva fatto la sua comparsa una scuola di medici «empirici» i quali, in contrapposizione ai medici «razionalisti», pensavano di poter fondare una pratica efficace sulla sola esperienza, senza alcun ricorso a una pretesa conoscenza scientifica del corpo umano, dei suoi meccanismi nascosti, delle cause oggettive della malattia e della salute, delle ragioni intrinseche per le quali determinati rimedi e trattamenti sono efficaci per una certa malattia e non per un'altra. Il campo della medicina è probabilmente quello nel quale si manifestò nel modo più netto, e più ragionato, una concorrenza alla pari fra pratiche empiriche e pratiche razionaliste (in altri campi la lotta era più squilibrata: in matematica i successi della ragione erano indiscutibili, mentre riguardo alle previsioni del tempo l'esperienza del marinaio o del contadino non potevano essere contestate). Il dibattito fra le varie scuole di medicina assunse quindi un significato epistemologico e filosofico di cui i filosofi non tardarono a valutare l'importanza: gli Scettici videro nell'empirismo medico un modello di rinuncia al dogmatismo che non implicava una rinuncia all'azione, e che poteva addirittura giustificare l'idea di una forma non dogmatica di conoscenza pratica.

Fra lo scetticismo e le diverse varianti dell'empirismo medico non solo esisteva una sorta di armonia prestabilita, ma a partire da una da-

ta piuttosto difficile da precisare essi finirono per incarnarsi nelle stesse persone, per esempio Menodoto (probabilmente attivo nel II secolo) e molti suoi successori. Lo stesso Sesto Empirico, come indica il suo soprannome, era un medico oltre che un filosofo: egli si presenta infatti come un terapeuta delle malattie della mente e dell'anima, e scrisse anche alcune opere di medicina purtroppo andate perdute. Alcuni testi, in particolare quelli di Galeno, permettono però di chiarire le interferenze fra i medici e i filosofi delle diverse scuole e i dibattiti sui problemi epistemologici che si svolsero fra di essi.

Dovremmo forse rimanere delusi dal fatto che le acque dello scetticismo abbiano finito col mescolarsi a quelle dell'empirismo medico? Tutto ciò, per finire così? Uno sforzo plurisecolare di riflessione critica, di vigilanza contro le illusioni e di autocontrollo della mente, per raccomandare alla fine la rinuncia a ogni ambizione intellettuale, una vita di piatto conformismo e lo stanco esercizio di un mestiere di routine? Prima di cedere alla delusione, sarebbe forse necessario chiedersi se l'empirismo medico fosse così tristemente sterile come si potrebbe credere. A quanto dice Galeno, il metodo dei medici empirici non si fondava soltanto sull'osservazione diretta e personale dei fatti («l'autopsia», nel senso proprio della parola), ma faceva appello anche alla testimonianza dei predecessori («la storia»), fonte di arricchimento dell'esperienza ma anche strumento di riflessione critica, e a un'operazione di «passaggio dal simile al simile» che non pretendeva certo di spiegare la similitudine dei casi particolari con una causa comune, ma che, sotto l'impulso e il controllo dell'esperienza, poteva arrivare a stabilire delle leggi capaci di riflettere la loro regolare associazione. Se è difficile attendersi dei progressi terapeutici da una medicina puramente empirica nel senso odierno del termine, è facile aspettarsi da una medicina sperimentale; di fatto, la medicina empirica degli Antichi finì con l'assomigliare sempre più a una medicina sperimentale.

Quel che è certo è che, quanto meno come esperimento mentale, lo stesso scetticismo non fu sterile per la storia della filosofia occidentale. Raramente ripreso tale e quale (sarebbe assai poco confacente allo scetticismo adottarlo per ragioni di autorità), ma spesso rivisitato e ripensato, talvolta attenuato, talaltra radicalizzato, altre volte ancora raccolto come una sfida, esso si mostrò capace – attraverso Montaigne, Cartesio, Pascal, Bayle, Hume, Kant, Nietzsche e tanti altri – di risvegliare il pensiero dal suo «sonno dogmatico»; forse, in caso di necessità, potrebbe riuscire a risvegliarlo anche dal suo sonno antidogmatico. Diciamo che esso conduce in ogni direzione, a condizione, se se ne esce, di non uscirne troppo in fretta.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

- CICERONE, *Academica*, in A. Russo (a cura di), *Scettici antichi*, Torino 1978.
 OMERO, *Iliade*, a cura di G. Paduano, Torino 1997.
 PIRRONE, *Testimonianze*, a cura di F. Deleva Caizzi, Napoli 1981.
 SENOFANE, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, I, pp. 147-78.
 SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1988.

Testi e altre traduzioni:

- DIogene LAERZIO, *Lives of Eminent Philosophers IX*, trad. ingl. di R. D. Hicks, Harvard Mass. 1925
 ID., *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1983.
 DUMONT, J.-P. (a cura di), *Les Sceptiques grecs, textes choisis*, Paris 1966.
 LONG, A. e SEDLEY, D. N. (a cura di), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge Mass. 1987.
 SESTO EMPIRICO, *Against the Ethicists*, a cura di R. Bett, Oxford 1997.
 ID., *Against the Grammarians*, a cura di D. Blank, Oxford 1998.
 ID., *Against the Musicians*, a cura di D. Greaves, Lincoln 1986.
 ID., *Contre les professeurs*, a cura di P. Pellegrin, Paris 2002.
 ID., *Contro gli Astrologi*, a cura di E. Spinelli, Napoli 2000.
 ID., *Contro gli Etici*, a cura di E. Spinelli, Napoli 1995.
 ID., *Contro i Fisici, Contro i Moralisti*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1995.
 ID., *Contro i Logici*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1975.
 ID., *Contro i Matematici*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1972.
 ID., *Esquisses pyrrhoniennes*, a cura di P. Pellegrin, Paris 1997.
 ID., *Schizzi Pirroniani*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1978.
 ID., *Works*, trad. ingl. di R. G. Bury, Harvard Mass. 1933-49.
 TIMONE, *Silli*, a cura di M. Di Marco, Roma 1989.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- ANNAS, J. e BARNES, J.
 1985 *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge Mass.
 BARNES, J.
 1982 *The beliefs of a Pyrrhonist*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXVIII, n. 1, pp. 1-28; poi in «Elenchos», IV (1983), pp. 5-43.
 1992 *Diogenes Laertius IX 61-116: the philosophy of Pyrrhonism*, in *Austieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, pp. 424-301.
 BETT, E.
 2000 *Pyrrho: his Antecedents and his Legacy*, Oxford.
 BURNYEAT, M.
 1979 *Conflicting appearances*, in «Proceedings of the British Academy», LXV, pp. 69-111.

- 1983 (a cura di), *The Skeptical Tradition*, Berkeley.
 1984 *The Sceptic in his place and time*, in R. Rorty, J. B. Schneewind e Q. Skinner (a cura di), *Philosophy and History*, Cambridge Mass.

COSSUTTA, F.

- 1994 *Le Scepticisme*, Paris.

DAL PRA, M.

- 1975 *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, nuova ed.

DUMONT, J.-P.

- 1972 *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris.

FREDE, M.

- 1987 *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis Minn.

GIANNANTONI, G.

- 1981 (a cura di), *Lo scetticismo antico*, 2 voll., Napoli.
 1992 (a cura di), *Sesto Empirico e il pensiero antico*, in «Elenchos», XII, pp. 1-366.

HANKINSON, R. J.

- 1955 *The Sceptics*, London.

ROBIN, L.

- 1944 *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris.

SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. e BARNES, J.

- 1980 (a cura di), *Doubt and Dogmatism*, Oxford.

STOPPER, M. R.

- 1983 *Schizzi Pirroniani*, in «Phronesis», XXVIII, pp. 265-97.

Aggiornamenti e integrazioni:

AA.VV.

- 1992 *Sesto Empirico e il pensiero antico. Atti del convegno organizzato dal C.N.R. a Sestri Levante (28 maggio - 1° giugno 1991)*, Napoli.

BAILEY, A.

- 2002 *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford.

BARNES, J.

- 1996 *Aspetti dello scetticismo antico*, Napoli.

BRUNSCHWIG, J.

- 1995 *Etudes sur les philosophies hellénistiques: épiqueurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris.

CHIESARA, M. L.

- 2003 *Storia dello scetticismo antico*, Torino.

DECLEVA CAZZI, F.

- 1984a *Pirrone e Democrito - gli atomi: un "mito"?*, in «Elenchos», V, pp. 5-23.
 1984b *Timone di Fliunte: i frammenti 74, 75, 76 Diels*, in N. Badaloni (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico*, Milano.
 1996 *Enesidemo e Pirrone: il fuoco scalda per natura (Sext. E., M VIII 215 e XI 69)*, in «Elenchos», XVII, pp. 37-54.

FLORIDI, L.

2002 *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford.

GIGANTE, M.

1981 *Scetticismo ed epicureismo*, Napoli.

GÖRLER, W.

1994 *Ältere Pyrrhonismus-Jüngere Akademie*, in H. Flashar (a cura di), *Die Philosophie der Antike 4: die hellenistische Philosophie*, Basel.

MAGRIN, S.

2004 *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico*, Napoli.

MANSFELD, J.

1996 *Enesidemus and the Academics*, in L. Ayres (a cura di), *The Passionate Intellect*, New Brunswick N.J. - London.

MATES, B.

1996 *The Skeptic Way*, Oxford.

POLITO, R.

1991 *Aer substantia animae: fonti e testimonianze di Enesidemo "secondo Eraclito"*, Milano.

2004 *The Sceptical Road*, Leiden-Boston.

SCHOFIELD, M.

1996 *Epilogismos. An Appraisal*, in M. Frede e G. Striker (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford.

SIHVOLA, J.

2000 (a cura di), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki.

STRIKER, G.

1996 *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge Mass.

SUREN, P.

2000 *Der Skeptizismus und seine universellen Argumente*, München.

VOGT, K. M.

1998 *Skepsis und Lebenspraxis: das pyrrhonische Leben ohne Meinungen*, Freiburg.

► *Contributi affini.*

Vol. I Figure di filosofo; La conoscenza; L'etica; Medicina; Teorie del linguaggio.

Vol. II Pirrone; Platone.

BARBARA CASSIN

Sofistica

1. *Sofisti e sofistica: un fatto di storia, un effetto di struttura.*

La sofistica fu un movimento di pensiero che, all'alba presocratica della filosofia, sedusse e scandalizzò la Grecia intera. I Sofisti furono effettivamente, secondo la bella espressione di Hegel, «i maestri della Grecia»: anziché meditare sull'essere, come gli Eleati, o sulla natura, come i fisici della Ionia, essi scelsero di essere degli educatori di professione, uomini grazie ai quali «nacque la cultura propriamente detta», stranieri itineranti che fecero commercio della loro saggezza e delle loro competenze come le etere facevano commercio del loro fascino. Ma i Sofisti furono anche uomini di potere, che sapevano come persuadere i giudici, cambiare gli umori di un'assemblea, condurre a buon fine un'ambasciata, dare le leggi a una nuova città, educare alla democrazia: in breve, fare opera politica. Questa duplice capacità ha un'unica fonte: la padronanza del linguaggio, dalla linguistica (morfologia, grammatica e sinonimica, che rese celebre Prodicò) alla retorica (studio dei troppi, delle sonorità, delle proprietà del discorso e delle sue parti, in cui primeggiò Gorgia). I Sofisti furono anzitutto, secondo la diagnosi di Hegel, «maestri di eloquenza».

Questo tipo di legame costituisce con il linguaggio, nel bene e nel male, la linea divisoria fra il «sofista» (*sophistēs*), l'esperto in saggezza, e il «filosofo», l'amante della saggezza che non osa pretendere di possedere tutto il suo oggetto. Lo attesta in modo sintomatico la duplice definizione della parola «sofistica» che si legge nel più corrente dizionario di filosofia (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, voce «Sofistica»): «a) Insieme di dottrine o, più esattamente, atteggiamento intellettuale comune ai principali Sofisti greci (Protagora, Gorgia, Prodicò, Ippia, ecc.). b) Si dice di una filosofia di ragionamento verbale senza solidità e senza serietà». Secondo la prima definizione, i Sofisti greci del v secolo a. C. rappresentano un fatto della storia intellettuale: furono forti personalità che crearono una sorta di «movimento» caratterizzato da un atteggiamento di pensiero che oggi apprezziamo sempre più e che chiameremmo relativista, progressista, rivolto ai fenomeni e al mon-

do degli uomini, in altre parole umanistico. Nella seconda definizione, invece, il nome comune serve, quasi atemporalmente e non senza mistero, a designare, in filosofia, una delle modalità possibili del non-filosofare, quella del «ragionamento verbale». È dunque necessario rendersi conto che la sofistica si costituì, e fu costituita, come un *alter ego* della filosofia: essa è, insomma, non solo un fatto storico, ma un effetto strutturale.

Lo si verifica già con i testi. Le disavventure della loro trasmissione hanno fatto sì che ci siano pervenuti solo pochissimi frammenti autentici, quasi tutti inseriti all'interno di testimonianze o interpretazioni tendenti a squalificarli.

I frammenti dei Sofisti sono stati raccolti da Herman Diels e Walter Kranz e, dopo di loro, da Untersteiner. Da queste grandi compagini emerge l'esiguità del *corpus* autentico, cioè attribuibile *expressis verbis* a qualcuno di loro. Esso mostra, tuttavia, due linee di forza ben chiare: da un lato, l'opera di Gorgia, con l'ontologia, o «meontologia», del *Trattato del non-essere* e la retorica dell'*Encomio di Elena* e dell'*Apologia di Palamede*; dall'altro, quella di Antifonte, oggetto di scoperte e lavori più recenti, con le preoccupazioni etiche e politiche del papiro *Sulla verità* e le arringhe-modello costituite in particolare dalle *Tetralogie*. Ma i frammenti conservati non sono nulla rispetto all'ampiezza delle spiegazioni e rappresentazioni che hanno suscitato. La ricostruzione delle tesi e delle dottrine dei Sofisti fa parte allora di una paleontologia perversa, poiché i medesimi testi sono fonte della nostra conoscenza e della nostra non conoscenza della sofistica.

Questo è il punto di partenza e, più esattamente, il punto di saldatura platonico: la sofistica, realtà storica, è al tempo stesso un artefatto, un prodotto della filosofia, che la presenta sempre come la peggiore delle sue alternative. Facciamo l'esempio di Protagora, che fu, si dice, il primo sofista. Di lui possediamo in fin dei conti solo due frasi, una sugli dèi («non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono» [fr 4 DK, ed. it. p. 894] e l'altra, la più celebre, sui *khrȇmata* (le «cose», come viene abitualmente tradotta quella parola: «Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono» [fr 1 DK, ed. it. p. 891]).

Ora, questa seconda frase ha molto significativamente come contesto di trasmissione e di interpretazione niente meno che il *Teeteto* di Platone e il libro IV della *Metafisica* di Aristotele, senza contare il libro VII dell'opera *Contro i matematici* di Sesto Empirico. Ma è sufficiente il solo dialogo fra Socrate e Teeteto ad accreditare per sempre il senso relativistico e soggettivistico della «proposizione di Protagora» e a privarla di tutte le sue pretese: se la verità si riduce per ciascuno all'opinione che traduce le sue sen-

szazioni, Protagora avrebbe potuto dire altrettanto bene che «la misura di tutte le cose è il porco, o il cinocefalo» [*Teeteto*, 161 C, ed. it. p. 253].

È così dall'insieme dei dialoghi di Platone che si delinea originariamente la figura ormai tradizionale della sofistica. Essa viene svalutata su tutti i piani: sul piano ontologico, perché il sofista non si occuperebbe dell'essere, ma si rifugia nel non essere e nell'accidentale (*Sofista*); sul piano logico, perché non ricercerebbe la verità e il rigore dialettico, ma soltanto l'opinione, la coerenza apparente, la persuasione e la vittoria nel duello oratorio (*Eutidemo*); sul piano etico, pedagogico e politico, perché il sofista non avrebbe come scopo la saggezza e la virtù, né per l'individuo né per la città, ma il proprio potere personale e il denaro (*Gorgia*); sul piano letterario, perché le figure del suo stile sarebbero soltanto le ampollosità di un vuoto enciclopedico (*Protagora*). Se misurata in base al criterio dell'essere e della verità, la sofistica dovrebbe essere condannata come pseudofilosofia: una filosofia delle apparenze e un'apparenza di filosofia. L'operazione platonica consiste essenzialmente nel fare del sofista l'*alter ego* del filosofo, che non cessa di imitarlo e di farsi passare per lui. Essi si assomigliano, secondo quanto osserva lo Straniero nel *Sofista*, come «il lupo assomiglia al cane» [231 A 6, ed. it. p. 424]. Ma, anche soltanto in base al gioco dei casi della declinazione, ci rendiamo conto che la rassomiglianza è «il più scivoloso dei generi», perché nello scambio di repliche fra Teeteto e Socrate il dativo mette il sofista nella posizione del cane, e il filosofo in quella del lupo, benché solitamente il lettore non se ne avveda. Essi si assomigliano al punto tale che, nonostante i nostri sforzi, ogni qual volta crediamo di catturare l'uno, è l'altro che afferriamo: la maieutica catartica di Socrate, la sua pratica della confutazione, costituiscono quindi la *genei gennaia sophistikē* («l'autentica e veramente nobile sofistica»), che fonda la possibilità di un Socrate sofista o quasi sofista. All'inverso, quando alla fine del dialogo si tratta di ricapitolare tutte le dicotomie che sono servite a stringere dappresso il sofista e a costruirne la definizione, l'ultimo ramo ci consegna dallo stesso lato, di fronte al demagogo, l'alternativa «saggio o sofista?» (268 B); e la decisione è presa in virtù di una sola tesi: «abbiamo stabilito – dice Teeteto – che egli non sa» [ed. it. p. 483]. Il sofista, imitatore del «saggio», ne è un paronimo, una parola della stessa famiglia, né più né meno del filosofo stesso. Per cui, ed è proprio questo che affiora nel *Sofista* per sconvolgerne la rigorosa organizzazione, l'artefatto è produttore di filosofia, costringe al parricidio e provoca una riflessione sull'essere, il non essere, i grandi generi e la sintassi.

A sua volta, nel libro IV della *Metafisica* Aristotele confuta coloro che con «l'uomo-misura» di Protagora pretendono che «tutti i fenomeni sia-

no veri» e credono di poter così sfuggire al principio di non-contraddizione: come Eraclito e tutti i Presocratici, essi semplicemente confondono il pensiero con la sensazione, e la sensazione con l'alterazione. Ora, fidarsi esclusivamente della sensibilità e della sensazione e cercare di tradurre in parole appropriate quel divenire incessante, significa voler afferrare degli uccelli in pieno volo e condannarsi al silenzio, come Cratilo, che si accontenta semplicemente di muovere il dito per indicare quel fiume sempre così diverso da se stesso nel quale nessuno potrà mai bagnarsi. Il sofista, se persevera in modo conseguente nella sua pretesa fenomenologia del fugace e del relativo, si condanna al mutismo e si squalifica da solo. Ma che fare se preferisce continuare a parlare, sapendo di contraddirsi? In tal caso Aristotele, diversamente da Platone, non può accontentarsi di ridurre la sofistica all'ombra della filosofia (un'ombra dannosa, perché ingannata e ingannatrice): deve elaborare una vera e propria strategia di esclusione. Stavolta è nella dimostrazione dello stesso principio di non-contraddizione che risiede l'impossibilità di contravvenirci. Questa dimostrazione è infatti una confutazione: essa parte da ciò che afferma l'avversario di quel principio, non foss'altro che per esprimere il suo rifiuto, e rende manifesta questa strabiliante conseguenza: che egli obbedisce al principio di non-contraddizione nel momento stesso in cui lo contesta. La sofistica è aristotelica nei suoi stessi termini: se parla, come fanno solitamente i Sofisti, Protagora non può parlare che come Aristotele. La molla vera e propria della confutazione consiste in una serie di equivalenze che, fin dall'istante in cui sono enunciate, sono evidenti di per sé, come la stessa ontologia: parlare significa dire qualcosa, qualcosa che ha un senso e uno solo, lo stesso per me e per gli altri. È sufficiente che io parli, perché il principio di non-contraddizione dimostri immediatamente la sua validità: è impossibile che la stessa parola abbia e non abbia contemporaneamente lo stesso senso. È dunque sufficiente che io parli o «che l'avversario dica qualcosa», e Aristotele conclude l'argomento assicurando questa condizione necessaria e sufficiente nella definizione di uomo come «animale dotato di *logos*», che esclude *a priori* dall'umanità tutti coloro che non si prestano alla dimostrazione, perché un uomo siffatto è, in quanto tale, «simile a una pianta» [*Metafisica*, 1006 a 14, ed. it. p. 274]. Coloro che rifiutano di sottoporsi alla dimostrazione ritornano a un livello precedente al linguaggio, e si riducono a uno stato di silenzio o di rumore, liberi di interessarsi a «quel che c'è nei suoni della voce e delle parole», come il parlare senza significato di un barbaro: al significante, nella misura in cui non significa nulla. L'esigenza di senso, confusa in tal modo con l'aspirazione all'univocità, può allora diventare, soprattutto nelle *Confutazioni sofistiche*, una formida-

bile macchina da guerra contro l'omonimia (una sola parola usata per molteplici definizioni) e l'anfibolia (o omonimia nella sintassi, allorché una sola frase sia suscettibile di una pluralità di costruzioni). Ma il fatto è che Aristotele, molto più radicalmente, ponendo come equivalenti l'esigenza di non-contraddizione, l'esigenza di significato e l'aspirazione all'univocità, ha emarginato i refrattari e li ha relegati – come piante che parlano – agli estremi limiti non solo della filosofia, ma dell'umanità.

Se il sofista è l'altro del filosofo, se la filosofia lo estromette continuamente dal proprio campo di attività, è evidente allora che a sua volta il filosofo può definirsi come l'altro del sofista, un altro che la sofistica sospinge di continuo nei suoi trinceramenti. La filosofia è figlia dello stupore, e, come dice la prima frase della *Metafisica*, «tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza» [ed. it. p. 181] Tuttavia,

coloro che si pongono la questione di sapere se bisogna o no onorare gli dèi e amare i propri genitori hanno bisogno solo di una buona correzione, e quelli che si domandano se la neve è bianca, non devono far altro che guardare (*Topici*, 105 a 5-8).

Il sofista (Protagora a proposito degli dèi, Antifonte a proposito della famiglia, Gorgia a proposito di ciò che è) esagera: pone sempre una domanda di troppo, trae sempre una conseguenza di troppo. Questa insolenza (*hybris*, l'eccesso senza vergogna, e *apaideusia*, l'incultura dei maleducati, sono i due termini greci che caratterizzano la percezione filosofica del sofista) riesce a far andare la filosofia letteralmente fuori di sé, costringe l'amore per la saggezza a trasgredire i limiti che si è assegnato e a compiere dei gesti – come agitare il bastone – che non riflettono certamente la stessa indole degli altri suoi modi di procedere: la sofistica segna i limiti della filosofia.

In questa prospettiva, si comprende perché è interessante studiare le ripetute resurrezioni della sofistica, il modo in cui essa elude continuamente la censura filosofica, e in particolare il movimento che, in piena età imperiale, cinque secoli dopo Protagora e Gorgia, si autodefinisce come «seconda sofistica». Diversa dalla filosofia, dalla metafisica di Platone e di Aristotele fino a quella di Hegel e di Heidegger, e tuttavia nulla di puramente e semplicemente irrazionale, la sofistica costituisce una sfida sempre attuale.

2. *Sofistica e critica dell'ontologia: la scena originaria, ovvero Gorgia contro Parmenide.*

Se la filosofia vuol ridurre al silenzio la sofistica, è perché, inversamente, la sofistica fa della filosofia un prodotto del linguaggio. Lo atte-

sta in particolare un importante trattatello di Gorgia, siciliano nato a Lentini verso il 485 a. C., di cui possediamo due versioni: una ci è stata trasmessa da Sesto Empirico, *Contro i logici*, 1.65-87, l'altra costituisce la terza parte di uno scritto dossografico anonimo, *Su Melisso, Senofane e Gorgia* (M. X. G.), tradizionalmente pubblicato all'interno del *corpus* aristotelico.

Del non-essere o della natura: il titolo del trattato di Gorgia conservato da Sesto è provocatorio. È lo stesso titolo conferito agli scritti di quasi tutti i filosofi presocratici che composero un trattato *Sulla natura*. Ma ne è anche l'esatto rovesciamento, perché, come non si stancherà di sottolineare Heidegger, tutti quei fisici, o fisiologi (primo fra tutti Parmenide), chiamano *physis*, «natura», ciò che cresce e viene così a essere: l'ente. Il trattato di Gorgia, che sotto questo aspetto è emblematico della sofistica, deve essere quindi inteso come un discorso secondo, che critica un discorso già tenuto da altri, e in particolare il poema di Parmenide, che contiene in potenza tutta l'ontologia.

«Nulla esiste». «Se poi esiste, è inconoscibile» (o, nella versione di Sesto, «non è comprensibile all'uomo»). «Se poi anche esiste ed è conoscibile, non è però manifestabile ad altri», ovvero non può essere «formulato e spiegato al prossimo» [frr 3 e 3 a DK, ed. it. pp. 917, 920]. Dopo il titolo, è l'atto linguistico di Gorgia che per la sua stessa forma oppone una smentita allo sviluppo del poema. Al posto dell'auto-dispiegamento dell'«essere» nella sferica pienezza della sua identità presente e rappresentata, al posto della «natura» come progresso e cumulo identitario, il trattato presenta una struttura di regresso, che spende immediatamente la tesi principale e poi si assottiglia secondo le caratteristiche dell'antilogia, della difesa, del discorso ancora e sempre secondo. Questa struttura viene magistralmente descritta da Freud nel *Motto di spirito*, che si richiama ai Sofisti ed è spesso chiamato in causa dagli interpreti: A ha preso in prestito da B un paiolo di rame, e quando glielo restituisce, B lamenta il fatto che il paiolo ha un grosso buco che lo rende inutilizzabile; A si difende dicendo 1) Non ho mai preso in prestito un paiolo da B; o 2) Quando l'ho preso in prestito, aveva già un buco; o 3) Ho restituito il paiolo intatto.

Ognuna delle tre tesi di Gorgia si presenta a turno come un rovesciamento ironico o grossolano di quel Parmenide scolastico che ognuno di noi, da Platone fino a oggi, ha dovuto imparare a memoria: anzitutto, che esiste l'essere, perché l'essere è e il non essere non è; in secondo luogo, che questo essere è essenzialmente conoscibile, perché essere e pensare sono una sola e medesima cosa, ragion per cui la filosofia, e in particolare quella filosofia prima che si chiama metafisica, ha potuto imboc-

care in modo del tutto naturale la sua strada: conoscere l'essere in quanto essere, e convertirsi in dottrine, discepoli e scuole. Essere, conoscere, trasmettere: non essere, non essere conoscibile, non essere trasmissibile.

Con la sua prima tesi, tutta la strategia di Gorgia consiste nel farci capire che l'Essere, l'eroe parmenideo come Ulisse è l'eroe omerico, non è altro che l'effetto del poema. Seguendo il modo in cui all'inizio (Parmenide, fr 2) «la via di ricerca» – *Ê* – basta a discernere, attraverso una serie di infiniti e di partecipi, il soggetto pieno, ormai identificato in virtù dell'articolo – *l'ente* –, il Sofista anatomizza il modo in cui la sintassi crea la semantica. Questa lettura è sufficiente a rovesciare la dimostrazione del poema, perché il non essere viene a essere inserito nella frase altrettanto bene dell'essere. Lo Straniero di Platone riprenderà questo argomento, tipicamente wittgensteiniano: Parmenide avrebbe fatto meglio a non parlare del non-essere, a non pronunciare quella parola, a non pensarla neppure, perché, a meno di compiere la disumana impresa di emettere i suoni come una campana che risuona, il linguaggio ci impone i suoi diritti, e chi dice *ouk esti* («non è») arriva a dire *ta mē eonta* («i non-enti») ancora prima di rendersene conto, trascinato dalla forza della sintassi della lingua che parla (*Sofista*, 237 A - 239 B). Gorgia lo esplicita con chiarezza:

Se il non essere consiste nel non esistere, il non essere per nulla sarà meno dell'essere; perché il non essere è non essere, e l'essere è essere, sicché il fatto che le cose non siano non vale meno del fatto che esse siano [fr 3 a DK, ed. it. p. 921].

Come osserverà Hegel nella *Scienza della logica*, coloro che insistono sulla differenza fra l'essere e il nulla farebbero bene a dirci in che cosa essa consiste. Ma Gorgia mostra anche qualcosa di più, in una maniera che stavolta conduce, più che ad Aristotele, a Kant e a Benveniste: il non-essere si colloca nella frase non solo come l'essere, ma meglio di questo, cioè in modo meno «sostitutivo», perché lascia di fatto meno spazio all'equivoco fra copula ed esistenza. Infatti, quando si dice «l'essere è essere», i due sensi del verbo essere si confermano a vicenda e rischiano di confondersi; al contrario, la proposizione di identità applicata al non-essere («il non-essere è non-essere») non invita a concludere, se non in caso di errore o di malafede, che il non-essere esiste, ma a distinguere fra i diversi sensi di «è»: l'ontologo è, del tutto naturalmente più sofista del Sofista.

Nel secondo postulato del poema – «essere, pensare: la stessa cosa», per riprendere la traduzione paratattica dell'assai controverso frammento 3 proposta talvolta da Heidegger – la verità come disvelamento e poi come adeguamento trova il suo punto di ancoraggio: la catastrofe

è perfetta. Basta infatti che io pensi qualcosa, e a maggior ragione che io lo dica, perché quella cosa, per ciò stesso, sia: se io dico «dei carri lottano in mare aperto», allora dei carri lottano in mare aperto. Questa serie di capovolgimenti non appartiene al virtuosismo retorico, e quindi esteriore, ma alla catastrofe nel senso etimologico del termine: è una critica radicale interna all'ontologia. Se è impossibile dire ciò che non è, allora tutto quel che si dice è vero. Non c'è posto per il non-essere, come non c'è posto per l'errore o per la menzogna: è l'ontologia di Parmenide ed essa soltanto, presa alla lettera e spinta fino al limite estremo, che garantisce l'infallibilità e l'efficacia del discorso, che per ciò stesso è sofistico. Dunque il procedimento di Gorgia (trattato contro poema) consiste semplicemente nell'attirare l'attenzione, non senza insolenza, su tutte le manovre, comprese quelle del linguaggio e della discorsività, che consentono di instaurare il rapporto di disvelamento fra l'essere e il dire. L'effetto di limite o di catastrofe così ottenuto consiste nel mostrare che, se il testo dell'ontologia è rigoroso, cioè se non rappresenta un'eccezione rispetto alle regole da esso stesso instaurate, allora costituisce un capolavoro sofistico.

Al posto dell'ontologia, che è soltanto una possibilità discorsiva fra molte altre e che si autolegittima in modo puro e semplice, il Sofista propone con le sue «esibizioni» (la parola *epideixis* designa già nei dialoghi di Platone le conferenze e i discorsi tipici dello stile sofistico) qualcosa che potrebbe essere definito «logologia», per riprendere un termine arrischiato da Novalis, nella quale l'essere, per ciò che esso è, viene anzitutto prodotto ed esibito dal discorso. Lo si verifica agevolmente nell'*Encomio di Elena*, che servirà per sempre da modello per quel genere retorico per eccellenza che è il genere epidittico (ritorna nuovamente la parola *epideixis*, ma questa volta, nella terminologia retorica di Isocrate e soprattutto di Aristotele, nel senso più codificato di «encomio»). Anziché presentarci adeguatamente Elena di Troia, quella «faccia di cagna» che, due volte traditrice (della sua prima e della sua seconda patria), mise la Grecia a ferro e fuoco nella realtà della guerra e dei poemi omerici, Gorgia fabbrica un'Elena del tutto innocente che lo renderà celebre e che durerà a lungo nel tempo (da Euripide, Isocrate e Dione Crisostomo, fino a Offenbach, Claudel e Giraudoux). Egli prende in considerazione, uno dopo l'altro, quattro casi: Elena è innocente, se «fece quel che fece» per «cieca volontà del caso», per volontà degli dèi e per i decreti della Necessità («la Fatalità», come dirà nella *Belle Hélène* di Offenbach); ed è innocente per una seconda ragione, se, debole donna di fronte alla forza virile, «per forza fu rapita» [fr 11.6-7, ed. it. p. 929]. Ma Gorgia aggiunge che essa è innocente se, terza ipotesi, fu persuasa

con le parole, o se, quarto caso, era semplicemente innamorata. Come può la sua colpa – essersi lasciata sedurre – renderla innocente? Semplicemente perché Elena non può impedire a se stessa di avere occhi e orecchie, e come i suoi occhi videro il bel corpo di Paride, le sue orecchie ne ascoltarono i discorsi; ora, «la parola è un gran dominatore [*logos dynastēs megas estin*], che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti e a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentare la pietà» [fr 11.8, ed. it. p. 931]. Gorgia analizza allora gli effetti della tirannia del discorso nelle sue diverse sfere così come le sue cause profonde, ancorate nella dimensione temporale dell'uomo. In questa prospettiva, l'innocenza di Elena deriva in fin dei conti dalla potenza stessa del *logos*: sedotta dalle parole di Paride, ella non è colpevole, perché le parole sono veramente irresistibili, e l'encomio di Elena diventa così un encomio del *logos*, un encomio dell'encomio. Gorgia lo presenta come un gioco («il mio gioco», come dicono crudamente le ultime parole dell'*Encomio di Elena*): si tratta insomma di un'esibizione, al tempo stesso codificata e creativa, con la quale l'oratore può rafforzare il consenso ma anche fabbricarlo. «Facendo appello all'opinione», partendo da alcune banalità, da alcuni luoghi comuni (tutti dicono «a una sola voce e con un solo cuore» che Elena è la più colpevole delle donne), egli gioca col *logos* per farli esistere altrimenti, per renderli altri da quello che sono o per produrne altri («in ogni caso è esente da colpa»: Elena è da lodare). Altrimenti detto, c'è un momento in ogni encomio nel quale il linguaggio prende il sopravvento sull'oggetto e diventa produttore di oggetti, un momento nel quale la descrizione, il luogo comune si aprono. E il momento della creazione e, fra l'altro, della creazione dei valori: il momento della convergenza retorica fra la critica dell'ontologia e l'istituzione della politicità.

Se l'essere è un effetto del dire, l'immediatezza della natura e l'evidenza di una parola che ha il compito di esprimerla adeguatamente svaniscono insieme: la fisicità che la parola rivela lascia il posto alla politicità creata dal discorso. Si raggiunge così grazie ai Sofisti la dimensione della politicità, e la città appare come la creazione continua del linguaggio. La sofistica, se è un gioco, è un gioco che produce il mondo, come il gioco del fanciullo eracliteo.

3. *Etica e politica: Protagora e Antifonte.*

Una volta persa la fiducia nella costruzione platonica, è difficile parlare di «sofistica», soprattutto per quanto riguarda la politica: conside-

rati individualmente e tenendo presenti tutte le testimonianze, i Sofisti manifestarono atteggiamenti molto contraddittori. Si suppone talvolta che la prima generazione – quella di Protagora di Abdera (ca. 490-421 a. C.), amico di Pericle, legislatore di Turi ma alla fine esiliato per empietà – fosse composta da democratici e liberi pensatori, mentre la seconda – quella di Crizia, che fece parte dei Trenta Tiranni e strinse intese con Sparta per fare dell'Attica un «terreno da pascolo per le pecore» (Filostrato, *Vita dei Sofisti*, I, 16) – avesse abbandonato quel genere di eguaglianza. La Sofistica sembra aver apprezzato la contraddizione non solo nel campo della logica e dell'ontologia, ma anche in ambito politico e sociale: i Sofisti riuscirono nella difficile impresa di apparire al tempo stesso come i «nuovi saggi» desiderosi di ridurre in cenere le credenze dominanti e i valori tradizionali, e come i promotori di un'ortodossia della città, i fautori dei comportamenti più convenzionali e stereotipati.

Il caso più difficile è quello di Antifonte: proiettando nel passato alcune antitesi moderne, sulla scorta di alcuni dossografi e biografì si è creduto che gli Antifonte fossero più di uno. Per lungo tempo è stata fatta una distinzione, e talvolta la si fa ancora, fra Antifonte di Radmunte – nato verso il 470, storicamente ben identificato con quell'aristocratico oligarca che fu condannato a morte nel 411 per alto tradimento in quanto coinvolto nell'affare dei Quattrocento, logografo e oratore benpensante di cui Tucidide traccia un elogiativo ritratto – e il personaggio che Ermogene, basandosi su Didimo Alessandrino, presenta per motivi stilistici come «l'altro Antifonte» (*Delle idee*, II) – autore di un *Peri alêtheias* e di un *Peri homonoias* – nel quale la tradizione posteriore riconobbe un «Antifonte sofista», l'unico capace di sostenere, come anarco-democratico, l'identità di natura fra Greci e Barbari.

Il paradosso si risolve in parte se accettiamo di tornare al di qua delle nostre moderne antitesi tra democrazia e conservatorismo, o rivoluzione e reazione, alla vera costituzione della *polis* che rappresenta il «miracolo greco» del V secolo. *Polis*, *logos*, sofistica: il carattere eminentemente politico della sofistica è prima di tutto una questione di *logos*, il termine che in greco congiunge il pensare e il parlare. I Sofisti non sarebbero certamente esistiti senza quella «città» per eccellenza che fu l'Atene di Pericle nella quale si forgì la loro fama, e senza quella folla riunita nella quale essi reclutarono i loro ricchi allievi. Ma senza quei chiassiosi stranieri non sarebbe esistita, nel bene e nel male, neppure la città greca, che nella *Politica* Aristotele non si stancherà di definire come composta dagli animali più politici per il semplice fatto che parlano.

Possiamo verificare la forza del legame tra il *logos* e la politica per

mezzo di quella frase di Protagora che costringe Socrate, quasi vergognoso della sua interpretazione relativistica del pensiero del Sofista, a fare l'«apologia» del suo autore. Protagora non intende dire semplicemente che un fenomeno è solo come appare a colui al quale appare, uomo o maiale che sia, ma anche che non può esservi alcuna distinzione fra l'essere e l'apparire, fra l'opinione e la verità. Il saggio non sarà dunque nel vero, né farà mai passare qualcuno da un'opinione falsa a un'opinione vera, ma – come fa il medico con i suoi farmaci e il sofista con i suoi discorsi – saprà compiere delle «inversioni» o dei «rovesciamenti» facendo così passare il suo interlocutore da uno stato meno buono a uno stato migliore. In tal modo, «gli oratori saggi e buoni fanno sí che, invece delle cose dannose, siano le cose utili alle città ad apparire ed essere giuste» (*Teeteto*, 167 C). In perfetta consonanza con l'*Encomio di Elena*, il *logos* dei Sofisti non è un *organon*, uno strumento necessario per mostrare o dimostrare ciò che è, ma un *pharmakon*, un rimedio per il miglioramento delle anime e delle città, anche se nessuno può dimenticare, dopo Platone, che *pharmakon* significa in modo inscindibile anche «veleno». Come il preteso «nichilismo» di Gorgia, il cosiddetto «relativismo» di Protagora acquista un senso solo se interpretato alla luce della vita politica e dell'eloquenza che ne è alla base.

Al posto dell'antitesi fra vero e falso si instaura così una problematica del valore; e non sotto la forma di una nuova alternativa fra bene e male, ma, secondo la pluralità inerente al comparativo, come un calcolo di ciò che è «migliore» nel senso dell'«utile», e più precisamente dell'«utile a». È su questa base che occorre intendere, nella frase sull'uomo-misura, il termine *khre̐mata* di cui Protagora si serve per designare ciò di cui l'uomo, appunto, è misura. *Khre̐ma* – parola che appartiene alla stessa famiglia di *khre̐*, «bisogna, è necessario», e di *khraomai*, «desiderare, aver bisogno di, servirsi di» – è legata a *keir*, «mano»: a differenza dei *pragmata* («le cose» come risultato di un'azione, lo stato di cose esistente) e degli *onta* («le cose» in quanto presenti, le cose che sono là), *khre̐ma* designa ciò di cui si ha bisogno o di cui ci si serve: un affare, un evento, e, al plurale, le ricchezze e il denaro. Questa parola chiave della sofistica schiude, di fronte al tesoreggiamento dell'essere come presenza, il dispiegamento temporalizzato dell'uso, dell'usura, della spesa: «Ciò di cui non abbiamo fatto uso né lo faremo [*mē ekrēsato mēde khre̐setai*], o ci sia o non ci sia, non ci fa né caldo né freddo», dice, per esempio, Antifonte [fr 54 DK, ed. it. p. 1002] per consolare l'avarico della favola, il quale, anziché «versare il più possibile» come Callicle nelle sue botti forate, aveva sotterrato in giardino il suo tesoro (*khre̐mata* dunque) e se l'era fatto rubare. Con Aristotele, si potrà collegare tutto que-

sto all'infinita malvagità della crematistica, nella quale il denaro, per la sua sola circolazione, produce denaro indipendentemente da ogni bisogno; oppure leggendovi il modello di un'economia generale nella quale l'accumulazione e lo scambio soccombono al flusso e a quella che Bataille chiama «consumazione» [*consumation*, per distinguerla dalla *consommation*, il consumo. *N.d.T.*]. Che si tratti del *logos* o dei *khrēmata*, è chiaro in ogni caso che la sofistica sceglie il tempo e il suo corso contro lo spazio e la presenza.

Di fronte al calcolo del meglio, «il confine fra il bene e il male scomparire: ecco il sofista» (Nietzsche, *Frammenti postumi*, 87-88). Tuttavia Protagora assicura di insegnare la «virtù» (è così che normalmente viene tradotto *aretē*), nonostante le proteste di Socrate che nel *Protagora* e nel *Gorgia* insorge continuamente contro tale pretesa, citando esempi di padri e di uomini di stato famosi per la loro virtù, ma afflitti da figli e da concittadini poco raccomandabili. Il celebre mito del *Protagora* sembra accreditare questa buona volontà del Sofista, suggerendo che la politica degna di questo nome che si instaura nella *polis* dipende dall'etica, perché non è concepibile senza la partecipazione di tutti a quelle due virtù fondamentali che sono l'*aidōs* e la *dikē* (il «pudore» e la «giustizia», come spesso vengono tradotti i due termini). Questa interpretazione di un grande testo di filosofia politica, che consegna ai benpensanti un bravo Protagora per redimere gli insopportabili Callicle e Trasimaco, merita, tuttavia, un serio riesame, a partire dal significato letterale del mito e dal discorso che lo esplicita (*Protagora*, 320 C - 328 D).

Com'è noto, per rimediare alla sventatezza di Epimeteo, Prometeo ruba a Efesto e ad Atena «la conoscenza dell'arte unita al fuoco»; questi doni sono sufficienti a procurare agli uomini «tutto quanto è necessario per vivere», ed essi così possono non solo costruire case, vestirsi o coltivare la terra, ma anche onorare gli dèi e pronunciare parole. Di fronte alle aggressioni degli animali, essi si «riuniscono» e «fondano delle città», ma manca loro l'arte politica sia per vincere la guerra contro gli animali, sia per restare uniti senza farsi dividere dalle ingiustizie commesse dagli uni nei confronti degli altri. Di qui l'intervento di Zeus, preoccupato per la nostra specie in via di estinzione, il quale invia Ermete portatore di *aidōs* e di *dikē* «affinché costituissero l'ordine della città e fossero vincoli di solidarietà e di amicizia» [*Protagora*, 322 C, ed. it. p. 321], con la missione di distribuirli a tutti gli uomini e di mettere a morte come «peste della città» coloro che si mostrassero incapaci di condividerle.

Se prendiamo i due termini più alla lettera, *aidōs*, la «vergogna», è la parola che esprime il sentimento prodotto dallo sguardo e dall'aspet-

tativa altrui, il rispetto per l'opinione pubblica e, quindi, il rispetto di sé; a sua volta *dikē*, prima di essere la «giustizia», e quindi il «processo» e la «pena», è la parola che indica la «regola», l'«uso», tutto ciò di cui si può «far mostra» (*deiknumi*): la norma pubblica della condotta. L'*aidōs* è quindi ciò che induce a rispettare la *dikē*, e questa manifesta la sua forza nella misura in cui ciascuno prova il sentimento dell'*aidōs*: in questa combinazione di rispetto e di norma non c'è spazio per alcun intento etico, e ancor meno per l'autonomia di un soggetto morale, ma si tratta esclusivamente di regole di comportamento pubblico sempre mediato dallo sguardo altrui. Per di più questo comportamento esige necessariamente dell'ipocrisia: quando Protagora commenta il suo mito, ha cura di sottolineare con forza – reinterprestando così la «peste» condannata da Zeus – che «tutti debbono dichiarare di essere giusti, lo siano o no, e chi non finge di esserlo è un matto» [*Protagora*, 323 B, ed. it. p. 322]. Questo mito, dunque, non può essere quello di una pura e semplice fondazione etica della politica.

A ben guardare, il modello dell'«eccellenza» (la traduzione più letterale di *aretē*) politica è, ancora una volta, il *logos*. I due insegnamenti si confondono fin dal momento in cui il bambino comincia ad assimilare quelle convenzioni che sono le parole, e successivamente attraverso l'apprendimento della lettura, della scrittura e della musica, fino a quelle altre pagine di scrittura che sono le leggi. Cercare il professore di virtù – conclude Protagora (327 E - 328 A) – è come cercare chi insegna a *hellenizein*: fra politica e linguaggio (o, più esattamente, fra la politica e l'insegnamento della lingua greca) esiste dunque un legame strettissimo. Lo metterà energicamente in rilievo Elio Aristide, un rappresentante della seconda sofistica, riscrivendo il mito sette secoli dopo e sostituendo ad *aidōs* e *dikē* la sola «virtù retorica» (*Orazioni*, 2.394-99). Se gli uomini di Prometeo avevano i mezzi per articolare «voce e parole» [*Protagora*, 322 A, ed. it. p. 321], ovviamente però, secondo Aristide, non conoscevano né il greco, né l'arte di parlare bene: il mito di Protagora, riletto nella prospettiva spiegata da Protagora nel *Protagora* di Platone, fa dell'istituzione della politica quanto meno un *analogon* dell'eccellenza discorsiva.

Il paradosso inerente all'insegnamento di Protagora e al suo mito appare allora in modo evidentissimo. Tutti nella città insegnano la virtù, così come tutti insegnano a parlare greco e tutti si conoscono; vi sono tuttavia allievi più dotati di altri, e insegnanti che, come Protagora, si fanno pagare. Tutti senza eccezione partecipano alla politica, così come tutti parlano, dunque il mito di Protagora è, né più né meno, il mito fondatore della democrazia; ma alcuni sono diversi e «migliori» degli altri,

sono riconosciuti come tali e debbono essere ascoltati, dunque esso è, in fin dei conti, il mito fondatore dell'aristocrazia. Così si constata che democrazia e aristocrazia sono legate fra loro dalla pedagogia, dalla *paideia*. Ma scegliere di essere un maestro retribuito, anziché un filosofo-sovrano che soggioga gli altri, è forse il modo tipicamente sofistico, e in sostanza sorprendentemente moderno, di separare l'etica dalla politica assicurando così la democrazia.

Il *logos* produce la creazione continua della città, perché è l'artefice di quella *homonoia* (letteralmente, «identità di spirito, di sentimento») alla quale sia Gorgia sia Antifonte consacrarono un trattato. Nella *Repubblica* di Platone, dove la politica e l'etica, entrambe soggette alla medesima idea del Bene, saranno una cosa sola, l'*homonoia* costituirà una delle quattro virtù che caratterizzano sia l'anima dell'individuo sia quell'anima più ampia che è la città: essa sarà definita come il senso della gerarchia e, insieme alla giustizia, virtù della struttura, stabilirà la funzione specifica di ogni classe nell'ambito di un'unità organica. Al contrario, un consenso di tipo sofistico è il risultato sempre precario di un'operazione retorica di persuasione che produce di volta in volta un'unità istantanea fatta di dissensi, di differenze (è il *kairos*, rappresentato nelle sembianze di un giovane calvo di dietro, che bisogna afferrare per il ciuffo). Il modello della città, unificata soltanto come pluralità in divenire (*homonoia*: «consenso»), si estende al modo in cui ogni individuo, per non essere «in guerra con se stesso», fa riferimento a sé (*homonoia*: «accordo con se stessi»): l'unità del «con» diventa la matrice dell'unicità (Antifonte, fr 44 a DK).

I brani del *Peri homonoias* (*Del consenso*, o *Della concordia*, o *Dell'accordo*, se si preferisce chiamarlo così) attribuiti ad Antifonte sono troppo frammentari e non ci consentono di andare molto più in là di questo: essi ci impegnano, spesso sotto forma di proverbio o di favola (come quella sopra ricordata dell'avarro), a tener conto del tempo e delle consuetudini quando si tratta dei comportamenti, ma il termine *homonoia* compare soltanto nel titolo.

In compenso, l'opera di Antifonte *Sulla verità*, che alcuni frammenti recentemente scoperti inducono a riesaminare, costituisce il più lungo testo autentico di un sofista giunto sino a noi sul tema della politica. Oggetto di un gran numero di interpretazioni (si è parlato a suo riguardo di Hobbes, Rousseau, Kant, Sade), esso prende in esame, senza dubbio per la prima volta, quella contrapposizione fra natura e legge che sarà poi ripresa – con valorizzazioni contraddittorie – dal Socrate e dal Callicle del *Gorgia* di Platone e dal Trasimaco della *Repubblica*. Natura e legge vi vengono distinte non dal punto di vista concettuale, ma dal

punto di vista del loro uso, della loro utilizzazione, della loro utilità, e, in modo particolare, delle conseguenze che la loro trasgressione comporta. La trasgressione della necessità naturale produce un danno «secondo la verità» (*di' alētheian*, fr 44 a DK): come attesta l'etimologia, non è possibile «sfuggire» (*lathēi*, da *lanthanō*, «essere nascosto») alla natura, perché ne segue sempre il castigo. Invece, la trasgressione di una regola convenzionale produce soltanto un effetto «secondo l'opinione», del tutto diverso, quindi, a seconda che si agisca sotto gli occhi del pubblico o nel segreto della vita privata. Con questo segreto si compie ovviamente un ritorno alla natura; ma la natura, in tal caso, non ha più nulla di primordiale: è un semplice modo di sfuggire – che Antifonte descrive con accenti che talvolta ci ricordano Sade – all'imperialismo di quella legalità che pretende di imporre costrizioni persino ai nostri sensi, per esempio di prescrivere agli occhi «ciò che devono vedere e ciò che non devono vedere». Ora, le leggi che definiscono la città nella quale viviamo sono esse stesse «il risultato di un accordo» o «di un consenso» (*homologethenta*): è questo il ruolo dell' *homonoia*, in tutta la sua forza di novità e di rottura rispetto all'ordine naturale. Antifonte inventa addirittura un neologismo per dire subito che l'uomo non è più un essere di natura, ma un essere di cultura: «si cittadinanza» (*politeutetai tis*), o, per dirla altrimenti, si è immersi in un «c'è» della politica. È dunque con le leggi che l'uomo-cittadino deve immediatamente confrontarsi, benché egli possa avere interesse, ancora una volta, a impiccarsene il meno possibile, soprattutto se esse sono impotenti a difenderlo contro lo scatenarsi delle violenze. Ritroviamo così, in un modo che autorizza la critica della legge dopo l'imponente constatazione della sua efficacia, quella sostituzione del politico al fisico che è tipica della sofistica, e la definizione della legalità politica come condivisione, accordo e persino – è il significato proprio della parola *homologia* – accordo discorsivo.

Nella parte B dell'assai controverso e congetturale frammento 44 B DK, Antifonte è probabilmente l'inventore di un altro neologismo, «barbarizzare»:

Le leggi [?] di coloro che dimorano lontano noi non le conosciamo e non le rispettiamo. E così ci barbarizziamo [*bebarbarometha*] reciprocamente, mentre, per natura, tutti, in tutto e nello stesso modo, ci troviamo fatti per essere e barbari e greci.

Questa semplice frase ha contribuito a fare di Antifonte il sovversivo e moderno sostenitore dell'eguaglianza assoluta fra tutti gli uomini. Comunque sia, si trattava di sostituire al fondamento naturale della differenza greco/barbaro, invalidata dall'universalità dei caratteri della spe-

cie («respiriamo tutti l'aria attraverso la bocca e le narici»), un fondamento culturale, e addirittura politico: la differenza nel modo di rapportarsi alla legge. È noto che più tardi «barbarizzare» significherà di solito «parlare in modo incomprensibile», «fare dei barbarismi» (è la caratteristica inevitabile dell'etnocentrismo): ma è necessario comprendere che, per Antifonte, noi «barbarizziamo» e perdiamo la nostra identità di Greci quando ci rapportiamo alla legge in modo puramente idiosincratico, rinunciando all'intelligibilità e all'universalità del *logos* e dell'*homologia*. Lo conferma fra l'altro il confronto con testi influenzati dalla sofistica come l'*Oreste* di Euripide (dove «barbarizzare» significa rifiutare, come fa Oreste, «la legge comune», che è poi quella dei Greci, presentati come i campioni dell'universale, e ricadere così nella bestialità), o il dialogo fra Socrate e Ippia riferito nel quarto capitolo dei *Memorabili* di Senofonte (nel quale Socrate distingue la Grecia dal resto del mondo perché prevede una legge, valida per tutti, che prescrive ai cittadini di «prestare il giuramento di *homonoia*»). Se, come hanno cercato di fare i più grandi interpreti, si volesse trovare qualcosa di Kant in Antifonte, non sarebbe il Kant dell'autonomia della coscienza morale, ma quello della ragion pura pratica, che raccomanda di agire come se la legge fosse universale, cioè dotata di quella stessa universalità che è propria di una legge naturale.

A condizione di avere sempre sott'occhio questo «come se» che attiene alla costruzione dell'universale e della legalità. Oltre ai motivi storici e psicologici, è questa la miglior ragione di credere che i due Antifonte siano una persona sola. Le *Tetralogie* infatti presentano dei casi di scuola per la costruzione della legge. Per esempio, nella seconda *Tetralogia* si legge che un giovane ha ucciso il suo compagno esercitandosi al lancio del giavellotto: uno specialista del diritto ateniese come Glotz non riesce a capire perché Antifonte non invochi la legge ateniese che prevedeva l'assoluzione nel caso di omicidio involontario. Ma nel testo è come se non solo la giurisprudenza, ma la legge stessa fosse da inventare, insieme al senso e alla denotazione dei concetti che permettono di definire e qualificare una situazione. Così, il padre di chi ha lanciato il giavellotto afferma che suo figlio ha agito volontariamente lanciandolo, ma involontariamente ha patito, perché il suo intento di raggiungere l'obiettivo è stato impedito: il responsabile attivo del delitto risulta essere, dunque, la vittima stessa, la cui colpa (*hamartia*) è stata già punita con la morte. *Nominon* e *dikaion* (ciò che è conforme alla legge, al diritto e alla giustizia) sono soltanto l'effetto di una convenzione il cui significato ultimo sarà espresso dalla sentenza fino al prossimo processo. Con gran sorpresa dei giuristi, ma non dei lettori della *Retorica* di Ari-

stotele, l'oratore presenta soltanto l'elaborazione adatta al *kairos*: può fare appello allo *jus sacrum* (diritto «religioso»), miasma e vendetta per ristabilire la purezza, o allo *jus civile* (diritto «civile»), che può applicare in un senso o nell'altro («la legge che dovrebbe perseguirmi mi assolve», si legge nella quarta *Tetralogia*). È ciò che Aristotele tematizzerà senza alcun scrupolo come «prova non tecnica» (*atekhnos pistis*) nel capitolo xv del libro I della sua *Retorica*: le leggi, come le testimonianze, le convenzioni, le dichiarazioni rese sotto tortura e i giuramenti bisogna saperli utilizzare, stabilendo quale sia «il loro spirito»: si può, e si deve, contrapporre la legge scritta alla legge comune, la legalità all'equità, un testo a un altro, un'interpretazione a un'altra: si tratta in fin dei conti di discorsi.

Si comprende così immediatamente il potere sofistico del modello di retorica giudiziaria rappresentato dalle *Tetralogie*, queste serie di quattro discorsi suddivisi in un'accusa, una difesa, una nuova accusa che tiene conto della prima difesa, e una difesa finale, ognuna delle quali propone la sua narrazione e la sua versione di una medesima azione secondo le esigenze immediate della tattica. In tal modo, l'identità degli individui e dei comportamenti si trova soggetta a una diffrazione, che è la perfetta rappresentazione del fatto che la «verità» è sempre seconda. Come nel papiro l'immediatezza non è altro che la legalità, di fronte alla quale la natura è prima solo secondariamente, così le *Tetralogie* ci immergono nell'*eikos*, nel «probabile», nel «verosimile», al punto che il vero diventa una semplice modalità dell'*eikos*. Da un lato, dunque, l'*eikos*, come il *nomos*, sono il puro e semplice prodotto magistrale di un discorso che riesce a ottenere il consenso su ciò che presenta, costruendo così lo spazio pubblico. Dall'altro, la verità (*alētheia*) non esiste più di quanto esista la natura (*physis*): ognuna di esse, logica o fisica che sia, può apparire solo come un vuoto, una fuga o una scappatoia, un segreto del quale, per definizione, non sarà mai offerta una prova pubblica definitiva.

È dunque per solide ragioni teoriche, legate alla sofistica come punto di partenza della politica e alla specificazione del convenzionale e del legale come logico o linguistico, che un unico Antifonte è quanto meno suscettibile di essere stato al tempo stesso oratore e sofista, senza che sia necessario cercare nella storia l'alibi di uno sdoppiamento.

La tematica sofistica è il miglior filo conduttore di cui disponiamo per comprendere la differenza – che chiarisce anche molti antagonismi contemporanei – fra le due maggiori filosofie politiche dell'Antichità classica, quella di Platone e quella di Aristotele. Hannah Arendt mostra di essere particolarmente sensibile a tale differenza quando, ansiosa di differenziarsi dal platonismo tragico e dalla filosofia politica di Heidegger,

tenta di caratterizzare alla sua maniera il *bios politikos* (il «genere di vita» politico) e la «soluzione dei Greci» alla fragilità delle vicende umane. È facile constatare come la *theōria* platonica, e l'assoluta subordinazione del politico al filosofico che essa implica, siano interamente elaborate contro una politica di tipo sofistico e la sua pratica ateniese; sul fronte opposto, alcuni principî fondamentali della *Politica* di Aristotele costituiscono, di fatto, una riabilitazione antiplatonica dei tradizionali temi della sofistica. Altrettanto facile è ricapitolare i tratti con cui un certo Aristotele, per non essere platonico, si fa sofista: la città, che implica una distinzione fra l'economico e il politico, fra il privato e il pubblico, si definisce come una «pluralità di cittadini» di cui è importante conservare la diversità, la «sinfonia», lontano da un'unità omofonica di tipo organico o gerarchico che fa sparire la dimensione specificamente politica. Ecco perché i difetti o le anomalie degli individui diventano qualità supplementari per l'amalgama cittadino (come nel caso del pubblico che giudica uno spettacolo, o di quelle cene alle quali ognuno porta qualcosa), e la democrazia è l'unico regime degno in definitiva del nome di «costituzione» (cfr. *Politica*, 2.5; 3.1; 3.4, 3.11; 4.2). In tal modo i cittadini, armati di quella virtù critica e doxastica che è la «prudenza», si formano nell'Agorà – con Euripide, Isocrate e Tuciddide – alla scuola dei Sofisti (fra i quali si può collocare a buon diritto un certo Socrate). E nell'Agorà essi imparano a conoscere lo spazio delle apparenze, la combattiva pluralità dei discorsi, lo scambio e la critica dei punti di vista: tutto ciò che la Arendt definisce giudizio.

Il valore che si attribuisce alla politica dei Sofisti dipende chiaramente dalle proprie posizioni politiche. E se oggi tutti si dicono democratici, è ancora possibile, da Grote a Finley, considerare i Sofisti come i precursori dell'*Aufklärung*, o vederli invece, col Croiset delle *Démocraties antiques* e con molti conoscitori di Platone, come i demagoghi da eliminare per conservare una democrazia sana, cioè non retorica. Ma non è possibile pensare la politica e la democrazia prescindendo da essi.

4. La prima e la seconda sofistica.

La prima sofistica uscì sconfitta dalla guerra con la filosofia: Platone e Aristotele la ridussero allo *pseudos* (non-essere, falso, falsificazione) e la relegarono allo stato di cattiva retorica, perché usurpava lo statuto di quella vera retorica che è la filosofia (è la tesi del *Fedro* platonico) o perché consisteva in un insieme di ricette incapaci di pervenire alla teoria (è la diagnosi di Aristotele alla fine delle *Confutazioni sofistiche*).

Espulsione riuscita: la «seconda sofistica», così battezzata da Filostrato nel III secolo d. C., non apparterrà al campo della filosofia, ma a quello dell'oratoria, e se non le si nega più una sua realtà specifica, è giocoforza constatare che l'importanza attribuitale, soprattutto dal mondo anglosassone, è sempre stata soltanto letteraria, se non semplicemente storica.

Come la prima, tuttavia, la seconda sofistica esige di essere valutata, o rivalutata, col metro della filosofia. Il suo primo gesto, con Filostrato che ne firma l'atto di nascita, consiste infatti nel ritorcere l'accusa di *pseudos* contro la filosofia stessa. Per Filostrato, che risponde al *Fedro* di Platone, l'antica sofistica è una «retorica filosofante» [*Vite dei Sofisti*, I, ed. it. p. 63], e solo i migliori filosofi possono accedere al nome e allo statuto di sofisti: mentre nel libro IV della *Metafisica* aristotelica la sofistica era accusata di «sembrare filosofia senza esserlo» (1004 b 26), ora sono i filosofi che «non sono sofisti, ma lo sembrano soltanto» (*Vite dei Sofisti*, I.484). La sofistica diventa così, nei palinsesti che rispondono a Platone e ad Aristotele, modello e genere eponimo della filosofia. La prima, che Filostrato ci presenta con Gorgia come suo fondatore, percorre da cima a fondo tutti i temi a cui la filosofia tenta soltanto di avvicinarsi con molte cautele o precauzioni. Ma la seconda, non meno antica della prima perché si riconosce già in Eschine, fa piuttosto delle «ipotiposi», cioè descrive dei tipi (il povero, il nobile, il tiranno) e studia dei casi. Dunque, più che con la filosofia, essa ha a che fare con la *historia* come indagine e come narrazione.

Sotto l'Impero romano la sofistica trionfa: se, all'inizio del *Protagora*, Ippocrate arrossiva di vergogna alla sola idea di passare per sofista, l'imperatore Traiano sul suo carro di trionfo si china invece verso Dione di Prusa per mormorarli: «Non so che cosa dici, ma ti amo come me stesso». E nella cappella di Alessandro Severo si trovano, a quanto pare, i ritratti di Cristo, Orfeo, Abramo e Apollonio di Tiana, l'eroe della «biografia» di Filostrato. Questo trionfo affonda le sue radici nell'egemonia della *paideia*, o educazione, sofistica, e nello sviluppo di una cultura letteraria: nelle scuole dirette da un sofista, l'«imitazione retorica» incoraggiava i discenti ad appropriarsi, nel corso del loro *curriculum* scolastico, di tutte le opere dell'Antichità classica. Ma ciò che caratterizza questa retorica generalizzata è la sua creatività: il palinsesto spostato, svia, cambia il senso e persino il genere letterario dei testi di cui si appropriava. Accanto a una fioritura dei generi antichi, ne cominciano a prendere forma di nuovi, e in particolare quello che diventerà per noi la letteratura per eccellenza: il romanzo.

A ben vedere, il romanzo costituisce una risposta originalissima al di-

vieta filosofico della finzione. Perché il romanzo è uno *pseudos* che sa di esserlo e che rivendica questo suo ruolo: è un discorso che rinuncia a ogni *adaequatio* ontologica per seguire una propria demiurgia: si tratta di parlare non per significare qualcosa, ma per il piacere di parlare, e di produrre così un effetto-mondo, una «finzione» romanzesca. La popolarità dei romanzi, che si ricollegavano alla tradizione da cui discendevano i poemi omerici, finì col rappresentare la metamorfosi culturale di un consenso politico che, grazie alla *pax romana*, si estendeva sino ai confini del modo abitato: non tutti vedono lo stesso cielo, diceva Dione, ma anche gli abitanti dell'India conoscono Omero.

Il paradigma della verità ne esce trasformato. La sofistica non si misura più con l'autenticità filosofica, ma con la precisione del fatto storico. Ora tocca allo sguardo storico rivolgere alla sofistica, e alla sua parentela filosofica e letteraria, l'accusa di *pseudos*. L'esistenza di questo nuovo conflitto è attestata, per esempio, dal testo di Luciano *Come scrivere la storia*: lo storico, il cui giudizio dev'essere «uno specchio puro, lucente, piano» [50.1, ed. it. p. 85], si contrappone in tutto e per tutto al poeta, il quale, a differenza di Tuciddide, ha il diritto di «rovesciare con un tratto di penna la fortezza degli Epipoli» (38.27). In altri termini, lo storico si definisce per il fatto di non avere alcun rapporto con la finzione. Tuttavia, Luciano fa della sofistica sulla stessa sofistica: la sua ironia, ne *La storia vera*, arriva a distruggere la sua stessa pratica: «mi sono volto anch'io alla menzogna, ma a un tipo di menzogna molto più onesto che quello degli altri. Giacché almeno in questo solo sarò veritiero, dicendo che mento» [1.4.8, ed. it. p. 57]. Ricollegandosi così al paradosso del mentitore, la storia «vera» contrappone alla storia dei cronisti e alla fedele narrazione degli avvenimenti l'ineguagliabile forza della finzione (*plasma*) e dell'invenzione. La prima sofistica, in confronto alla filosofia, preferisce al discorso conforme all'«ente» e all'essere dell'«ente» un discorso creatore di consenso. Questo spostamento dall'adeguamento al consenso politico e culturale corrisponde a uno spostamento nella contrapposizione che qui ci interessa: la seconda sofistica può essere compresa nella sua differenza dalla storia, e non più, come la prima, per differenza dalla filosofia. Si passa così dall'ontologia alle scienze umane, e dalla sofistica alla letteratura.

È facile allora comprendere – come afferma Gorgia a proposito della tragedia – perché «colui che seduce» (cioè, «colui che inganna», *ho apatēsas*) «è più giusto di chi non seduce, e colui che è sedotto» (cioè, «colui che accetta di essere illuso», *ho apatētheis*) «è più saggio di chi non è sedotto»: l'*apatē* è insomma il sentimento della forza del discorso in tutte le sue forme, ontologico, politico e culturale. Ciò che a suo mo-

do la sofistica può aiutarci a comprendere ancora oggi in filosofia, in politica e in letteratura sono i profitti e le perdite che costituiscono questa autonomia discorsiva, un *logos* alternativo alla logica platonico-aristotelica che continua a essere la nostra.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

- ANTIFONTE, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari 1981, II, pp. 982-1008.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino 1974.
- ID., *Topici e Confutazioni sofistiche*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.
- FILOSTRATO, *Vite dei Sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano 2002.
- GORGIA, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti cit.*, vol. II, pp. 904-47.
- LUCIANO, *Del modo di scrivere la storia*, in Id., *Opere*, a cura di L. Settembrini, 3 voll., Firenze 1861.
- ID., *Storia vera*, a cura di Q. Cataudella, Milano 1990.
- PLATONE, *Protagora*, in Id., *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, 2 voll., Torino 1970, I.
- ID., *Sofista*, *ibid.*, vol. II.
- ID., *Teeteto*, *ibid.*, vol. II.
- PROTAGORA, Frammenti, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti cit.*, vol. II, pp. 874-902.

Testi e altre traduzioni:

- ANTIFONTE, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, a cura di G. Bastianini e F. Deleva Caizzi, Firenze 1989, I/1, pp. 176-236.
- ID., *Discours*, testo stabilito e tradotto da L. Gernet, Paris 1923.
- ID., *The Speeches*, a cura di M. Gagarin, Cambridge Mass. 1997.
- CASSIN, B., *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille 1980.
- DECLIVA CAIZZI, F., *Antiphontis Tetralogiae*, Milano-Varese 1968.
- DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Berlin 1903; 6^a ed. riveduta da W. Kranz, 1952, vol. II, pp. 252-416 e 425-28 (ed. it. a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti cit.*).
- DIONE DI PRUSA, DETTO CRISOSTOMO, *Orationes*, a cura di J. W. Cohoon e H. L. Crosby, 5 voll., London - Cambridge Mass. 1932-51.
- ELIO ARISTIDE, *Orations I, Orations I-II*, a cura di C. A. Behr, London - Cambridge Mass. 1973.
- ID., *Sulla retorica*, libri I e II, a cura di D. Ferrante, Napoli 1997 e 1998.
- ID., *The Complete Works*, trad. ingl. di C. A. Behr, vol. II, Leiden 1981.

- FILOSTRATO, *Le vite dei sofisti*, a cura di M. Prosdocimi, Bologna 1989.
 ID., *The Lives of the Sophists*, a cura di W. C. Wright, London - Cambridge Mass. 1921, pp. 2-315.
 ID., *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano 1978.
 GRIMAL, P. (a cura di), *Romans grecs et latins*, Paris 1958.
 LUCIANO DI SAMOSATA, *Dialoghi*, a cura di V. Longo, Torino 1976.
 ID., *Œuvres*, a cura di J. Bompaigne, Paris 1998.
 ID., *Works*, a cura di M. D. Macleod, 8 voll., London - Cambridge Mass. 1913-67.
 PROTAGORA, *Testimonianze e frammenti*, a cura di A. Capizzi, Firenze 1955.
 TIMPANARO CARDINI, M. (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Bari 1954, 2^a ed.
 UNTERSTEINER, M. (a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 voll., Firenze 1949-62.

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- ANDERSON, G.
 1993 *The Second Sophistic, A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London - New York.
 BOWERSOCK, G. W.
 1969 *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford.
 CASSIN, B.
 1986a *Le plaisir de parler*, Paris.
 1986b (a cura di), *Positions de la sophistique*, Paris.
 CLASSEN, C. J.
 1976 (a cura di), *Sophistik*, Darmstadt.
 1985 *Bibliographie zur Sophistik*, in «Elenchos», VI, n. 1, pp. 75-140.
 DETIENNE, M.
 1994 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, ed. accresciuta, Paris, 1^a ed. 1967 (trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977).
 DUPREEL, E.
 1948 *Les Sophistes*, Neuchâtel.
 GOMPERZ, H.
 1912 *Sophistik und Rethorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V Jahrhundert*, Leipzig-Berlin, nuova ed. Darmstadt 1965.
 GROTE, G.
 1850 *History of Greece*, London, vol. VIII, pp. 479-544; nuova ed. 1869, pp. 151-204.
 HEGEL, G. W. F.
 1833-36. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, II. *La filosofia greca*, Firenze 1964).
 KERFERD, G. B.
 1981 *The Sophistic Movement*, Cambridge Mass. (trad. it. *I sofisti*, Bologna 1988).
 PERRY, B. E.
 1967 *The Ancient Romance. A Literary-Historical Accounts of their Origins*, Berkeley - Los Angeles.

REARDON, B. P.

1969 *Courants littéraires grecs des II^{ème} et III^{ème} siècles après J.-C.*, Paris.

ROCCA-SERRA, G.

1986 *Bibliographie de la seconde sophistique*, in B. Cassin (a cura di), *Positions de la sophistique* cit., pp. 301-14.

UNTERSTEINER, M.

1949 *I sofisti*, Torino; 2^a ed. riveduta, Milano 1967.

Aggiornamenti e integrazioni:

ADORNO, F.

1961 *I sofisti e Socrate*, Torino.

BALABAN, O.

1999 *Plato and Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*, Lanham Md.

BRANCACCI, A.

1985 *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e letteraria*, Napoli.

CALOGERO, G.

1977 *Studi sull'eleatismo*, Firenze, 2^a ed.

CAMEROTTO, A.

1998 *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa-Roma.

CASERTANO, G.

1971 *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli.

1974 *Un discorso sui Sofisti*, Napoli.

CASSIN, B.

2002 *L'effetto sofistico: per un'altra storia della filosofia*, prefazione di G. Dalmasso, Milano.

COLLI, G.

2003 *Gorgia e Parmenide*, Milano.

CONSIGNY, S.

2001 *Gorgias, Sophist and Artist*, Columbia S.C.

DESIDERI, P.

1978 *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze.

FERRANTE, D.

1981 *La semantica di logos in Dione Crisostomo alla luce del contrasto fra retorica e filosofia*, Napoli.

GAGARIN, M.

2002 *Antiphon the Athenian*, Austin.

GOGOS, G.

2001 *Aspekte einer Logik des Widerspruchs: Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*, Würzburg.

ISNARDI PARENTE, M.

1977 *Sofistica e democrazia antica*, Firenze.

LEVI, A.

1966 *Storia della sofistica*, Napoli.

MASO, S. e FRANCO, C.

1995 *Sofisti*, Milano.

MAZZARA, G.

1999 *Gorgia*, Sankt Augustin.

MIGLIORI, M.

1973 *La filosofia di Gorgia*, Milano.

MILAZZO, A. M.

2002 *Un dialogo difficile: la retorica in conflitto nei "Discorsi Platonici" di Elio Aristide*, Hildesheim.

NICOSIA, S.

1994 *La seconda sofistica*, in Id. (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/3, Roma, pp. 85-116.

PENDRICK, G. J.

2002 *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge.

ROMANO, F. e MONTONERI, L.

1985 (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, Catania.

SALMERI, G.

1982 *La politica e il potere: saggio su Dione di Prusa*, Catania.

SCHOLTEN, H.

2003 *Die Sophistik*, Berlin.

SCIOLLA, L.

1988 *Gli artifici della finzione poetica nella Storia vera di Luciano*, Foggia.

SERRA, M.

2002 *Persuasione e inganno. La retorica di Gorgia tra Parmenide e Platone*, Rende.

SWAIN, S.

2000 (a cura di), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford.

ZEPPI, S.

1961 *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze.

► *Contributi affini.*

Vol. I Figure di politico; L'etica; Luoghi e scuole del sapere; Retorica; Teologia e divinazione; Teorie del linguaggio.

Vol. II Aristotele; Protagora.

JACQUES BRUNSCHWIG

Stoicismo

Se Zenone di Cizio (ca. 334-262 a. C.), Cleante di Asso (ca. 331-230) e Crisippo di Soli (ca. 220-208) ritornassero oggi sulla Terra, proverebbero sicuramente sentimenti contrastanti vedendo che cosa è avvenuto del loro pensiero e della loro opera. Non sarebbero scontenti di vedere che il nome «Portico delle Pitture» (*stoa poikilē*) – quel portico ateniese nel quale avevano insegnato e che aveva dato il nome alla loro scuola – è gloriosamente sopravvissuto non solo nella lingua colta per designare la filosofia «stoica», ma anche nel linguaggio comune per definire l'atteggiamento «stoico» che per molti si confonde con la filosofia stessa. E si rallegrerebbero nel constatare che lo studio del loro pensiero non è riservato soltanto agli specialisti, e che la loro filosofia ha rappresentato nella tradizione occidentale una sorta di tipo ideale che non ha mai smesso di svolgere un ruolo di grande rilievo nella definizione delle dottrine, soprattutto etiche. Sarebbero infine lusingati e incuriositi dal titolo e dal sottotitolo di un libro di Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*.

Ma, accanto a questi motivi di soddisfazione, i primi Stoici troverebbero anche serie ragioni di scontentezza. Pensatori che scrissero molto (Cleante più di Zenone, e Crisippo ancor più di Cleante), osserverebbero con rammarico che la quasi totalità delle loro opere è scomparsa nella tempesta dei secoli. A eccezione del celebre *Inno a Zeus* di Cleante (la cui sopravvivenza potrebbe dar ragione a quali di loro apprezzavano positivamente la funzione educativa della poesia), ci sono rimasti praticamente solo elenchi di titoli e alcune brevi citazioni testuali, non sempre accompagnate da riferimenti precisi. Così si accorgerebbero che, per informarci sul loro pensiero, dobbiamo fare appello a scrittori di epoca notevolmente più tarda – che molte volte furono loro avversari, come Cicerone e Plutarco – e che spesso dobbiamo rivolgerci anche a compilatori di intelligenza e attendibilità variabili – come gli autori di manuali, riassunti e raccolte di opinioni –, cioè a quelle operazioni che prendono il nome di «dossografia», la cui più celebre testimonianza giun-

ta sino a noi è l'opera di Diogene Laerzio. Avversari e dossografi tendono a parlare degli Stoici in generale, senza entrare nei particolari dei pensieri individuali, col rischio di offrire un'idea esagerata dell'omogeneità della scuola: in parte, il suo ampio e duraturo successo nell'Antichità dipese sicuramente dal fatto che vi regnavano uno spirito di libertà nella fedeltà (agli occhi dei suoi seguaci), ma anche grandi dissensi e una competizione durissima (agli occhi degli avversari). Coloro che vengono spesso descritti come Stoici dissidenti non erano messi ai margini per la loro mancanza di ortodossia, ma erano considerati non ortodossi per il prevalere delle tesi concorrenti. La letteratura dossografica, inoltre, tende a conservare le tesi senza riprodurre gli argomenti che le sostenevano. La filosofia stoica, indiscutibilmente dogmatica nel senso antico del termine (nel senso cioè che aveva dei «dogmi», delle dottrine positive che riteneva di poter dimostrare e insegnare), rischia dunque di apparire, nonostante il suo appassionato razionalismo, come dogmatica nel senso moderno del termine, cioè autoritaria, rigida, poco interessata ad argomentare.

Un'altra sorpresa attenderebbe poi i nostri resuscitati. Essi apprenderebbero che le opere dei loro successori subirono una sorte molto contrastata. Gli scritti degli Stoici del II e I secolo, come Panezio di Rodi (nato intorno al 185) e Posidonio di Apamea (nato intorno al 135), rimasero inghiottiti nello stesso naufragio che inghiottì i loro – e ciò è particolarmente spiacevole per l'opera di Posidonio: se i suoi numerosi lavori scientifici fossero stati conservati, infatti, l'immagine che noi avremmo del contributo stoico al sapere greco sarebbe diversa. Ma ancora oggi si trovano in libreria i lavori di alcuni Stoici famosi che furono notevolmente diversi dai padri fondatori, e diversi anche fra loro: non più intellettuali caposcuola, che insegnavano ad Atene e si passavano di mano in mano la direzione ufficiale del Portico, ma un membro della corte imperiale romana, Seneca (ca. 8-65), precettore e ministro di Nerone; uno schiavo emancipato, Epitteto (ca. 50-130), esule in Epiro, dove tenne lezioni pubbliche in presenza, fortunatamente, di un abile stenografo; e, per finire in bellezza, il padrone del mondo in persona, l'imperatore Marco Aurelio (121-180). Nell'osservare questi discendenti così diversi, i primi Stoici potrebbero provare una certa fierezza: la loro diversità attesta l'universalità dello stoicismo, la sua capacità di offrire un quadro intellettuale e morale alle vocazioni più lontane fra loro. Ma nel leggere le loro opere, così come ci sono pervenute, essi potrebbero anche restare un po' sorpresi, se non scandalizzati.

Per quale ragione? Perché, se c'era qualcosa nella loro filosofia di cui gli Stoici andavano fieri, era proprio la sua unità sistematica, che ripro-

duce nel registro del discorso l'unità stessa di quel grande sistema che è il mondo. Certo, non si può dire tutto in una volta; è inevitabile, quindi, che l'esposizione della loro filosofia si divida in vari capitoli, o «luoghi», i più ampi dei quali sono la logica, la fisica e l'etica – una classificazione che probabilmente era già servita ai successori di Platone per ordinare l'insegnamento del loro maestro e che predominerà nel corso dell'intera filosofia ellenistica. Ma questa suddivisione non tocca la filosofia stessa, la cui unità organica è tale che nulla al suo interno può esserne modificato o eliminato – dicevano gli Stoici – senza sconvolgere tutto l'insieme. Ora, quanto meno a una prima analisi, lo stoicismo dell'età imperiale pone ogni accento sull'etica, sui suoi principî teorici e sulle sue applicazioni pratiche. I primi Stoici potrebbero dunque lamentare il fatto che i loro discendenti, più favoriti di loro dalle circostanze casuali della storia, abbiano trasmesso ai posteri un'immagine solo mutilata o deformata dello stoicismo. Non che essi avessero mancato di insegnare una morale, alla quale attribuivano grande importanza, e di praticarla personalmente; ma avevano voluto renderla inseparabile dal resto delle loro dottrine, e pensavano di averla saldamente ancorata a un insieme dogmatico dotato di un alto grado di coerenza e di tecnicità. Ed ecco che quei lontani successori, per quanto rispettabili fossero il più delle volte le loro persone, cadevano nell'esame di coscienza, nella filosofia popolare, nella meditazione solitaria.

A questo proposito, Zenone e Crisippo potrebbero ricordarsi di aver già incontrato sulla loro strada alcuni filosofi i quali, credendo di conformarsi alla lezione di Socrate, avevano disprezzato la ricerca teorica e adottato il motto «solo etica». I rappresentanti più radicali di questa tendenza erano stati i Cinici, e Zenone aveva di fatto avuto fra i suoi maestri il Cinico Cratete, tanto che l'influenza della *Repubblica* di Diogene sulla sua opera omonima era stata tale da mettere in imbarazzo alcuni suoi successori, che l'avevano talvolta censurata, dichiarata non autentica o presentata come un errore di gioventù. La parola d'ordine «solo etica» era stata poi ripresa da uno dei discepoli di Zenone, Aristone; e uno Stoico del II secolo, Apollodoro di Seleucia, aveva definito il cinismo come «una scorciatoia verso la virtù». Tuttavia, se Zenone e Crisippo furono i fondatori dello stoicismo, e non semplicemente dei Cinici che succedevano ad altri Cinici, è proprio perché rifiutarono quella scorciatoia e seguirono una «via lunga» verso la virtù, che implicava non solo l'ascesi mistica e morale, ma anche uno sforzo intellettuale fatto dell'accettazione critica del retaggio delle filosofie precedenti, dello sviluppo delle tecniche del linguaggio e della ragione, della conoscenza del mondo fisico e dell'elaborazione di una teologia. Questo immenso la-

voro, consegnato alla vera e propria biblioteca uscita dalla feconda penna di Crisippo, fu dimenticato nell'età imperiale? Si potrebbe crederlo, osservando che a quell'epoca circolava una piccola raccolta pratica e maneggevole di massime di Epitteto col titolo di *Manuale*, un titolo che Simplicio, nella Prefazione del *Commento* che dedica all'opera, giustifica dicendo che

essa dev'essere sempre a portata di mano di coloro che vogliono vivere bene, così come si chiamano «pugnali» o «manuali» le spade corte dei soldati perché debbono essere sempre in mano di coloro che vogliono combattere.

Tuttavia, se considerassero la cosa più dappresso, i fondatori dello stoicismo si accorgerebbero di non essere stati traditi dai loro successori. Pur ammirando Diogene Cinico, infatti, essi non riprendevano il modello con cui questi aveva istituito il primato dell'etica, che pure condividevano. Nonostante il disprezzo che ostentava verso le sottigliezze di scuola, Seneca aveva composto un'austera raccolta di studi fisici e meteorologici, le *Questioni naturali*. I *Colloqui* di Epitteto trascritti da Arriano e trasmessi in questa forma alla posterità riproducono solo quella parte delle sue lezioni nella quale, dopo un corso di carattere più scolastico (nel quale Crisippo sarebbe felice di apprendere che si facevano esercizi di logica e si commentavano i suoi testi), il maestro esortava in tono familiare i suoi ascoltatori a mettere in pratica la loro filosofia in «diatribe» di andamento libero e spesso errabondo ma basate su un'armatura dottrinale più rigida di quanto non sembri. Quanto a Marco Aurelio, il quale annota i suoi famosi *Pensieri* a uso personale, si può dire che egli abbia interiorizzato lo spirito più profondo della fisica e della teologia stoiche, anche se non lo ostenta e osa prendere in considerazione la possibilità che siano false. Leggendo la sua sublime reazione (2.1, 12.14) a quest'ipotesi (se esiste una Provvidenza, tutto è bene; ma se il mondo procede a caso, tu non comportarti a caso), Zenone e Crisippo, da veri maestri di scuola quale furono, non rimarrebbero disarmati?

Se l'etica stoica si evolvette verso una relativa autonomia, i primi Stoici dovrebbero prendersela solo con se stessi. Nella persona di Zenone, nonostante i suoi atteggiamenti esotici e il suo flirt col cinismo, gli Ateniesi – buoni conoscitori in fatto di morale – riconobbero un maestro di etica assolutamente rispettabile, al quale decretarono onori ufficiali, perché

per molti anni si è dedicato alla filosofia nella città e la sua condotta è stata per ogni riguardo costantemente irreprensibile; poiché esortando i giovani che s'affidavano a lui per essere istruiti alla virtù e alla moderazione, li guidava alle mete più alte indicando come esempio a tutti la sua stessa vita, modello di coerenza con la dottrina da lui professata [Diogene Laerzio, 7.10-11, ed. it. p. 295].

Gli Stoici si servivano di molte immagini per simboleggiare le diverse parti della loro dottrina e la loro intima unità (il guscio, l'albume e il tuorlo di un uovo, o lo steccato, gli alberi e i frutti di un frutteto), e nella maggior parte di queste immagini, se non in tutte, l'etica occupava il posto d'onore. Crisippo stesso, che fu sicuramente la testa più teoretica di tutta la scuola, concludeva il suo insegnamento con le parti più speculative della dottrina, la fisica e il suo coronamento teologico; ma sosteneva, in termini che Epicuro non avrebbe certo rinnegato, che la speculazione fisica doveva essere condotta al solo scopo «della separazione fra beni e mali» [Plutarco, *Sulle contraddizioni degli Stoici*, 1035 D, ed. it. p. 59]. Questo rapporto strumentale tra fisica ed etica conteneva in sé i semi di un possibile divorzio: se, infatti, per fondare l'etica stoica si fosse trovato qualche altro strumento, più economico del lungo giro da percorrere attraverso la conoscenza del mondo, e meno strettamente legato nel corso dei secoli a un determinato stadio della scienza, esso avrebbe potuto entrare in concorrenza, o quanto meno in coesistenza, con la fisica.

Questo rapido schizzo della storia dello stoicismo antico, dai suoi fondatori fino ai suoi ultimi rappresentanti, vorrebbe mettere in luce una caratteristica strutturale della filosofia stoica: in essa i fattori di unificazione sistematica della dottrina e i fattori di relativa autonomizzazione dei suoi elementi costitutivi si trovano in una condizione di equilibrio relativamente instabile. Questa tensione tra forze centripete e forze centrifughe (simile al tipo di unità che gli Stoici scoprirono negli organismi viventi, nel mondo, che è uno, e nel loro stesso discorso sul mondo) non costituisce necessariamente una debolezza: sul piano della longevità storica e della seduzione filosofica, essa ha permesso allo stoicismo di «rastrellare con larghezza», come si dice oggi a proposito delle ideologie abbastanza flessibili o abbastanza ampie da sapersi adeguare alle esigenze di clientele molto diversificate. È questa tensione che farà qui da filo conduttore.

Nel momento in cui si scrollarono di dosso l'ascendenza cinica e decisero di avere qualcosa da insegnare senza ricorrere all'esempio provocatorio o all'esortazione edificante, gli Stoici ebbero bisogno di una base assolutamente solida su cui fondare il loro dogmatismo. Secondo un riassunto autorizzato e giustamente celebre,

essi amano cominciare con la teoria dell'impressione [*phantasia*] e della sensazione, nella misura in cui il criterio per mezzo del quale viene riconosciuta la verità delle cose è una specie del genere impressione, e nella misura in cui le teorie dell'assenso [*synkathesis*], della cognizione [*katalepsis*, letteralmente «acquisizione», «apprensione» o «comprensione»] e del pensiero, che precedono tutto il resto, non possono essere elaborate indipendentemente dall'impressione. È questa, infatti, che apre la via; poi il

pensiero, che ha il potere di procedere discorsivamente, esprime in parole ciò che subisce sotto l'effetto dell'impressione (Diogene Laerzio 7.49).

A una prima lettura, questo testo sostiene il primato della teoria della conoscenza sulla conoscenza di un qualsiasi insieme di oggetti: prima di presentare come vero qualunque dogma, bisogna sapere se possediamo un «criterio», un mezzo per accedere alla «verità delle cose». Ponendo in primo piano la loro risposta fortemente affermativa a tale questione decisiva, gli Stoici la esporranno a un fuoco di fila di polemiche, dalle quali peraltro la difenderanno con la massima energia.

Il criterio principale degli Stoici non viene nominato nel testo sopra citato, che riferisce soltanto che «è una specie del genere *phantasia*». Questa prima determinazione porta a identificare il «criterio» con un evento psicofisico, descritto nei termini materiali di un'azione esercitata dai corpi esterni su quel corpo che è l'anima, la quale svolge un ruolo puramente passivo. L'ordine di questa spiegazione riproduce la genesi stessa dello spirito umano, il quale, «tabula rasa» all'inizio, viene poi bombardato da impressioni sensibili la cui sedimentazione finisce per dare origine alla parola e alla ragione, designabili entrambe con il termine chiave *logos*. La passività del momento iniziale fornisce tuttavia il modo di dare spazio, nell'analisi del meccanismo percettivo, a un momento attivo, quello dell'accettazione, o «assenso», per mezzo del quale il soggetto percipiente fa suo con più o meno fermezza il contenuto dell'impressione: talvolta meno di ciò che potrebbe, talaltra più di quanto dovrebbe. L'assenso, da Zenone in poi, è concepito come «dipendente da noi e volontario» (Cicerone, *Academica*, 1.40): ciò non significa che esso risulti da una scelta deliberata e consapevole (alcune impressioni sono «così evidenti e perspicue che quasi ci afferrano per i capelli e ci trascinano verso l'assenso»), ma che è imputabile a noi. Se, dunque, per precipitazione o per preconconcetto, noi diamo o rifiutiamo il nostro assenso senza conoscenza di causa, la responsabilità è nostra, così come nostra è la responsabilità delle conseguenze del nostro errore. Dipende da noi organizzare in modo più o meno coerente l'insieme delle nostre credenze; dipende da noi fare maggiore o minor «uso delle nostre impressioni», secondo una formula cara a Epitteto; e ne siamo moralmente responsabili.

Questa, d'altronde, non è l'unica dimensione morale della teoria della conoscenza. Il concetto di impressione, infatti, non si limita alla recezione delle qualità sensibili: le cose ci danno l'impressione non solo di essere bianche o zuccherate, ma anche di essere cose da prendere o da rifiutare. L'assenso che noi diamo a tali impressioni si traduce in una creden-

za e in un'azione, nelle quali esprimiamo sia il genere di persone che siamo, sia la responsabilità che ci siamo assunti nel dare il nostro assenso.

Poiché è dunque possibile constatare, sul duplice piano della conoscenza e dell'azione, che l'assenso può essere dato o rifiutato, ed è anche possibile giudicare se ciò sia stato fatto con cognizione di causa o senza discernimento, l'assenso deve rispondere, bene o male, ad alcune caratteristiche intrinseche dell'impressione. Sotto questo profilo, si distingue fra le varie impressioni quella che gli Stoici chiamano «impressione cognitiva» o «comprensiva» (*phantasia katalēptikē*). Essa presenta tre caratteristiche specifiche: proviene (causalmente) da un oggetto reale; ne riproduce adeguatamente le particolarità; e, infine, è tale da non poter provenire da un oggetto che non sia esattamente quello da cui proviene. Quest'ultima clausola, aggiunta da Zenone per disarmare un'obiezione (ricavata dalla pretesa indiscernibilità delle impressioni causate, per esempio, da due gemelli), è di fondamentale importanza: se non esistessero impressioni capaci di soddisfare questa condizione, sarebbe esclusa la possibilità, teorica e pratica, di una conoscenza infallibile della realtà. Di qui l'accanimento con cui gli Stoici difesero questo punto contro tutte le obiezioni. Con l'impressione cognitiva, infatti, essi avevano messo le mani su una gallina filosofica dalle uova d'oro: un'evidenza che recava in se stessa la certificazione non falsificabile della sua verità. Insieme a essa reggevano o crollavano le fondamenta stesse del loro edificio dogmatico.

Una volta dato l'assenso a un'impressione cognitiva (come si deve fare e come normalmente si fa), il risultato è una cognizione, un'«acquisizione» o «comprensione» (*katalēpsis*). Benché una tale acquisizione non possa essere erronea, è importante osservare che, per questa fase, lo stoicismo si rifiuta di parlare di «sapere» o di «scienza» (*epistēmē*): l'acquisizione dev'essere collocata «fra la scienza e l'ignoranza» e non dev'essere inclusa «né fra i beni né fra i mali», perché si tratta soltanto dell'acquisizione di uno stato di cose isolato, che corre il rischio di essere «scossa» da qualche argomento seducente o da qualche esperienza inattesa, mentre la scienza non può essere che «incrollabile». Non esiste sapere prima che i precari frammenti di «vero» che sono stati raccolti qua e là non siano integrati in una «verità», in un sistema coerente di convinzioni razionali nel quale essi possano sostenersi reciprocamente come le pietre di una copertura a volta.

Tutti gli uomini, dunque, possono dire e pensare il «vero», ma la «verità», che ha regole molto più elevate da rispettare, si trova soltanto in un uomo ideale che nessuno Stoico si è mai vantato di incarnare: il *sophos* («sapiente» e «saggio» al tempo stesso), figura perfetta dell'uo-

mo come potrebbe essere – gli uomini così come sono realmente, invece, sono tutti ugualmente «nulli» (*phauloi*, «senza alcun valore», «ignoranti» e «folli» al tempo stesso). L'intera analisi del processo cognitivo e delle sue tappe (impressioni, assenso, comprensione, scienza), che Zenone mimava rinchiudendo progressivamente la mano, aveva l'esplicita funzione di mostrare che «nessuno conosce alcunché eccetto il "saggio"» [Cicerone, *Academica*, 2.145, ed. it. p. 535].

Strategia decisiva, a nostro parere, che permette allo stoicismo di «rastrellare largo»: invece di fissare l'asticciola della conoscenza umana a una sola altezza, gli Stoici costruiscono una scala di livelli predisponendo dei passaggi fra un livello e l'altro. Per questo la loro filosofia è sembrata talvolta contraddittoria. Grazie alla sua idea di *katalēpsis*, momento cognitivo accessibile al «pazzo» come al «folle», la filosofia stoica sostiene che il nostro apparato sensoriale e razionale ci dà un accesso immediato alla conoscenza del reale. Non siamo anime decadute, esiliate in un mondo che non è la nostra patria; siamo gli abitanti di un mondo fatto per noi, facciamo parte di un mondo vivente, sensibile e razionale come noi, fatto delle medesime sostanze di cui noi siamo fatti. Lo stoicismo può essere quindi una filosofia popolare e in linea di principio universale, che intende presentarsi come la semplice «articolazione» di quelle «nozioni comuni» che la natura introduce in tutti gli uomini. Rifiutando i paradossi simmetrici dell'epicureismo e dello scetticismo, gli Stoici pensano che vi siano una quantità di cose che sono chiare come la luce del sole e sulle quali ci si possa appoggiare per chiarire quelle che non lo sono. È forse un caso che il loro esempio preferito di enunciato elementare sia «è chiaro» (letteralmente, «c'è luce», *phōs esti*)? No, perché essi ritrovano etimologicamente questa luce, *phōs*, nel nome stesso di *phantasia*, che «mostra se stessa contemporaneamente all'oggetto che la produce», proprio come la luce «mostra se stessa contemporaneamente agli oggetti su cui si dirige» (Aezio, 4.12.2, 401 D).

Quale vantaggio trae la dottrina dal fatto di aver riservato al saggio – questo uccello «più raro della fenice» – il privilegio della scienza? Più in generale, in una filosofia che, per il suo materialismo e il suo nominalismo, si contrappone a tutte le sfaccettature dell'«idealismo» platonico, a che cosa serve invocare a ogni piè sospinto la chimerica figura del saggio, e accumulare per causa sua i celebri «paradossi stoici»? Non solo il saggio «sa tutto», ma possiede anche tutte le virtù, tutte le competenze, e gode, in ogni circostanza, della perfetta felicità: è «l'eguale di Zeus». Il fatto importante è che il saggio non viene mai presentato come il favorito di Zeus, come colui al quale un dono speciale consentirebbe di superare i limiti della condizione umana. Egli rimane un uo-

mo, il solo individuo anzi che sia pienamente uomo, nel quale la natura razionale dell'uomo si dispiega pienamente. Così, noi *phauloi* possiamo trarre profitto dalla sua lezione, anche se non lo incontriamo all'angolo della strada: attraverso la mediazione di maestri che non sono meno *phauloi* di noi pur essendo forse meno lontani dalla saggezza, egli ci insegna che non è per qualche difetto di nascita che non siamo come dovremmo essere, o come potremmo essere se non avessimo lasciato che il nostro naturale sviluppo venisse ostacolato o perversito. Platone e Aristotele ci invitavano a imitare Dio «nella misura del possibile»: sottintendevano che all'impossibile nessuno è tenuto. Mostrandoci a che cosa assomiglierebbe un uomo compiuto (se mai potrà esserne uno), gli Stoici sottintendevano che al possibile nessuno è autorizzato a rinunciare. Non è dunque senza ragione, dal suo punto di vista, che Pascal troverà in Epitteto non soltanto i segni caratteristici della «grandezza» dell'uomo, ma anche – per mancanza di contropartita dal lato della sua «miseria» – quelli di una «diabolica superbia». È forse per tale motivo che la filosofia stoica seppe esaltare le coscienze più esigenti dell'Antichità, senza per questo scoraggiare gli uomini di buona volontà.

Vediamo adesso, cominciando dalla logica, come viene elaborata l'articolazione tra fattori di unificazione e fattori di autonomizzazione. Gli Stoici distinguevano in questo campo due discipline: la dialettica, l'arte dell'argomentazione per domande e risposte, e la retorica, o arte del discorso continuo. Fu alla prima che essi dedicarono maggiori energie. All'epoca dei primi Stoici, questa disciplina aveva conosciuto notevoli sviluppi nelle mani di «dialettici» sottili e amanti dei paradossi. Lungi dal pensare (come i Cinici, la cui ispirazione sarà ripresa su questo punto da Aristone) che la logica sia qualcosa «che non ci riguarda per nulla», Zenone si era dedicato allo studio della dialettica. Ma non la coltivava in se stessa: fedele alla sua pedagogia gestuale, riassumeva l'idea che egli si faceva della dialettica paragonandola a un pugno chiuso (in contrapposizione alla retorica, simboleggiata dalla palma della mano aperta); in questo modo intendeva dire che la dialettica doveva servire a proteggere la sua mente, e quella dei suoi discepoli, dal rischio che qualche argomento fallace ne scuotesse le convinzioni teoriche o pratiche. Questa funzione difensiva della logica, il suo ruolo di rimedio che non vi sarebbe alcun bisogno di usare se non esistesse la malattia di cui essa è l'antidoto, si ritrova in molte immagini che simboleggiavano l'unità del pensiero stoico: la logica è come il guscio dell'uovo, come lo steccato che circonda il frutteto, come le mura che proteggono la città.

Tuttavia, una volta messo il dito in quell'ingranaggio, finiva per entrarci dentro tutto il braccio. Zenone, appassionato di formule «laconi-

che», lasciò ai suoi successori i dogmi essenziali caratteristici della sua scuola; ma molti di essi restavano indeterminati dal punto di vista del significato e incerti sotto l'aspetto dell'assetto argomentativo. I suoi principali avversari, gli Accademici scettici dell'epoca, ne avrebbero sfruttato tutti i difetti. I successori di Zenone dovettero dunque esplicitare il senso delle formule del loro maestro (senza essere sempre d'accordo fra loro sull'interpretazione) e consolidarne i fondamenti razionali. Cleante, discepolo devoto ma mediocre nelle dispute, aveva messo in pericolo l'eredità del maestro. La vocazione di Crisippo fu quindi quella di ridare alla scuola i suoi fondamenti, di esserne quasi un secondo fondatore («Senza Crisippo, – si diceva, – non sarebbe esistita la Stoa» [Diogene Laerzio, 7.183, ed. it. p. 371]). A quanto si racconta, egli chiedeva con una certa condiscendenza a Cleante di insegnargli semplicemente i dogmi, «perché le dimostrazioni le avrebbe trovate da solo» [Diogene Laerzio, 7.179, ed. it. p. 369]. Questo esempio permette di comprendere che i dogmi – verità puntuali la cui accumulazione dà una sintesi della dottrina – possono indubbiamente essere trasmessi senza dimostrazione (essi hanno un senso che ognuno può «afferrare»), ma che è possibile e utile saperli dimostrare (essi hanno un contenuto di razionalità oggettiva che permette di collegarli logicamente a una rete di altri enunciati).

Crisippo dedicò tutta la sua genialità al consolidamento dell'armatura logica della dottrina, tanto estesamente da assomigliare a un architetto interessato alla costruzione delle impalcature non meno che all'intonacatura dell'edificio. Attraverso quel poco che ci resta della sua opera possiamo ancora scorgere in lui uno dei tre o quattro grandi nomi della storia della logica, e capire perché si diceva, ai suoi tempi, che «se gli dèi avessero avuto bisogno di una dialettica, non altra dialettica che quella di Crisippo avrebbero adottata» [Diogene Laerzio, 7.180, ed. it. p. 370]. Non si tratta soltanto di una logica nel senso ristretto di una teoria del ragionamento formalmente valido, ma di una grande teoria del *logos*. Segnaliamo brevemente che essa comprende un'efficace e sottile teoria della significazione; un'analisi stratificata dei significanti del linguaggio (il cui sviluppo avrebbe esercitato un'influenza non trascurabile sui grammatici antichi); una teoria dei significati, incompleti o completi (il più fondamentale di questi ultimi è la proposizione, supporto di verità o di falsità); una teoria delle proposizioni, semplici o composte (con un'importante analisi dei connettivi interproposizionali «e», «o», «se... allora...», essenziale per la costruzione di una logica delle proposizioni, logicamente anteriore alla logica aristotelica dei termini), assertorie o modalizzate secondo il possibile o il necessario (nozioni il cui trattamento comporta pesanti conseguenze per la contingenza del futuro e

la responsabilità morale dell'agente); un'analisi dei ragionamenti e delle diverse proprietà che essi possono o non possono avere (validità, verità, dimostratività); una riflessione approfondita sui sofismi e sui paradossi, motori potenti della creatività logica e filosofica. Nelle mani degli Stoici, la logica diventa una disciplina integrale. Non è più, come nella tradizione aristotelica, un *organon*, uno strumento per la scienza tale per cui, quando si conosce soltanto la logica, non si conosce ancora niente. È parte integrante della scienza: quando si conosce la logica, si conosce già qualche cosa.

Il rigore e il «formalismo» che caratterizzano questa grande teoria sono stati per lungo tempo considerati vizi che giustificavano il disprezzo in cui era tenuta la logica stoica. Questi vizi sono diventati altrettante virtù agli occhi di coloro che sono riusciti a riabilitarla alla luce della logica moderna, tanto che molti, in anni più recenti, hanno sentito il bisogno di reagire a un entusiasmo troppo anacronisticamente assimilatore. In queste discussioni ritroviamo l'effetto della nostra problematica assiale. Crisippo (che condusse, anche se con un po' di cattiva coscienza, una vita da studioso «universitario») non potrebbe essersi fatto prendere dal gioco? Costruendo una logica vera indipendentemente dal tempo, non avrebbe un po' dimenticato di essere un filosofo, e un filosofo stoico? La sua (probabilmente) definizione della dialettica come «scienza di ciò che è vero e di ciò che è falso, e di ciò che non è né vero né falso» [Diogene Laerzio, 7.42, ed. it. p. 310] è curiosamente ambigua; a prima vista, essa sembra identificare il dialettico con il saggio, che «conosce tutte le cose, divine e umane»; ma probabilmente va intesa in un altro senso, cioè come la scienza di ciò che è suscettibile di essere vero o falso (la proposizione) e di ciò che non lo è (i significati non proposizionali e i significati incompleti). In questo secondo senso, la dialettica corrisponde all'impresa logica compiuta effettivamente da Crisippo.

Non bisogna tuttavia sopravvalutare – neanche in Crisippo – l'autonomia della logica stoica dalla dottrina stoica nel suo complesso. È comunque significativo che, dopo una breve serie di dialettici successori di Crisippo, Posidonio, uno Stoico più incline alle ricerche empiriche che alla logica pura, abbia criticato le immagini che attribuivano alla logica il ruolo di protezione esterna dell'insieme della dottrina: egli preferiva paragonare la filosofia a un animale, nel quale la logica era simboleggiata dalle ossa e dai tendini, gli organi interni responsabili della consistenza e del movimento del corpo. Il fatto è che la dialettica, quali che siano l'ampiezza e il rigore della sua architettura formale, non costituisce un sistema chiuso. Esplorando le strutture del linguaggio e della ragione, essa non esplora soltanto le strutture della mente dell'uomo

che pensa e agisce, ma anche, e del tutto legittimamente, quelle della mente divina, e dunque del mondo, che non è realmente distinto da Dio. I suoi legami con l'etica non vengono mai perduti di vista: le virtù richieste dall'esercizio dialettico della ragione (l'assenza di precipitazione, il rigoroso controllo dei termini e delle concatenazioni, la padronanza dell'ordine interiore) sono le stesse presupposte dalla virtù morale (il motto di Pascal «cerchiamo di pensare bene: questo è il principio della morale» è molto stoico); e Diogene Laerzio conclude il suo riassunto della logica stoica affermando che l'obiettivo fondamentale della scuola in questo campo era mostrare che «il saggio è il vero dialettico», anche quando si dedica alla fisica o all'etica, perché considera tutte le cose «per mezzo di uno studio razionalmente condotto» (7.83).

Anche Epitteto mise in guardia i suoi allievi dal pericolo di un'insularizzazione della logica, un pericolo di cui il principiante può essere vittima in due modi opposti: o vantandosi di saper «risolvere i sillogismi come Crisippo» [*Discorsi*, 2.23.44, ed. it. p. 159], o minimizzando l'importanza dei propri errori di logica dicendo che non è come se avesse ammazzato suo padre (*Discorsi*, 1.7.31). Al primo, che nei piaceri del virtuosismo logico dimentica il primato dell'etica, Epitteto domanda: «Che cosa ti impedisce di essere infelice, di soffrire, di provare invidia, in una parola, di essere turbato e misero?» Al secondo, che dimentica il significato etico dell'esercizio della ragione, egli fa comprendere con una parola il famoso paradosso dell'«eguaglianza degli errori»: «Lo sbaglio che, unico, poteva essere commesso in questo caso, tu l'hai commesso» [ed. it. p. 24]. Perciò, lungi dall'essere abbandonata (sebbene non più perfezionata), la logica rimane saldamente ancorata alla totalità etica dello stoicismo.

Anche nella fisica stoica troviamo un'alleanza paradossale fra l'accessibilità della *katalēpsis*, data di fatto, e l'accessibilità dell'*epistēmē*, data di diritto. Ciò che gli Stoici intendono per «fisica» ha ben pochi rapporti con la fisica moderna, più vicina invece a quella che chiamavano «eziologia», vale a dire alla ricerca e alla conoscenza delle cause esplicative dei fenomeni naturali. Gli Stoici la coltivarono, ma essa non fu tra le loro attività caratteristiche, tanto che il più esperto in questo genere di studi, Posidonio, veniva per tale ragione qualificato come «aristolizzante». All'epoca non era possibile sottrarsi al programma di studi «filosofico» costituito molto tempo prima dai Presocratici: una scuola rispettabile doveva avere non solo una teoria dei principi e degli elementi della natura, una teoria cioè della struttura della materia, ma anche una cosmologia, un'astronomia, una meteorologia, una zoologia, un'antropologia, una psicologia e persino una teologia, poiché gli dèi

non avevano nulla di «soprannaturale». Tuttavia, uno dei tratti più specifici della cultura ellenistica fu che molti rami cominciarono a staccarsi dall'albero filosofico: iniziarono così a comparire scienziati specializzati – matematici, astronomi, fisici, medici, filologi, eruditi – che non erano filosofi e non volevano essere considerati tali.

Gli Stoici presero atto di questa tendenza, pur cercando di controllarla: per la spiegazione dei fenomeni particolari, che richiede l'osservazione e l'esperienza, la raccolta dei fatti e l'individuazione dei segni, essi lasciarono di buon grado il lavoro di dettaglio agli «esperti»; ma, secondo loro, anche i filosofi possono qualificarsi come tali, e devono tenersi al corrente dei loro lavori. Il filosofo ha soprattutto il compito di stabilire i principî in base ai quali deve svilupparsi il lavoro dell'esperto e di riflettere sulle condizioni metodologiche di quel lavoro. In accordo o in polemica con l'epicureismo, la medicina empirica e lo scetticismo, gli Stoici apportarono contributi importanti ai dibattiti sulle condizioni di accettabilità delle operazioni intellettuali che, partendo dagli effetti osservabili, risalgono alle cause di cui quegli effetti possono segnalare l'esistenza e la natura – dibattiti che sollevavano in ultima analisi il problema della scientificità della conoscenza della natura. Per non modernizzare eccessivamente queste nostre riflessioni, è tuttavia necessario ricordare che una delle discipline a cui gli Stoici amavano riferirsi più volentieri era la divinazione, la predizione dell'avvenire mediante l'interpretazione dei segni forniti dagli dèi – un argomento a proposito del quale ci sentiamo indubbiamente inclini a condividere lo scetticismo dei loro avversari.

Questa ripartizione di ruoli tra il filosofo e l'esperto permette di affermare che vi è stata, in fin dei conti, una sorta di giustizia nel vaglio a cui i secoli hanno sottoposto le opere degli scrittori del Portico. Possiamo rimpiangere di aver perduto le *Ricerche logiche* di Crisippo, mentre è sopravvissuta la dossografia dialettica elementare di Diogene Laerzio; possiamo ugualmente rimpiangere di aver perduto i trattati di Posidonio sui venti, le maree o le piene del Nilo, mentre è giunto sino a noi il *De natura deorum* di Cicerone, nel quale si avvertono le risonanze teologiche della concezione stoica di un universo tenuto insieme dalla «simpatia» cosmica. Ma, in un certo senso, ciò che è sopravvissuto è ciò che doveva sopravvivere: il nucleo centrale, fondamentale e al tempo stesso elementare.

Il cuore della fisica stoica risiede in un certo numero di principî la cui determinazione dipende da alcune decisioni concettuali, più che da considerazioni empiriche. Al centro della loro ontologia, facendo proprie le analisi condotte da Platone nel *Sofista* per rivoltarle come un quan-

to, gli Stoici pongono un segno di equivalenza fra essere, corpo, capacità di agire e capacità di patire, di subire un'azione. Ritengono infatti che, a rigor di termini, esista solo ciò che può agire e patire, e che solo ciò che è tangibile e corporeo possieda queste capacità. Isolati nella loro polarità, i principî necessari e sufficienti per rendere conto della totalità dell'essere sono dunque un principio interamente attivo, identificabile con Dio, e un principio interamente passivo, identificabile con una materia priva di ogni qualità. L'oggetto della scienza dell'essere è allora l'oggetto della fisica, cioè l'insieme dei corpi per i quali è una sola e identica cosa formare una totalità e agire e reagire gli uni sugli altri. Tuttavia, coniugando ancora una volta la robusta garanzia delle nozioni comuni alle sottigliezze paradossali dell'apparato tecnico, gli Stoici ritagliano una nicchia ontologica speciale per un insieme di realtà «incorporee» (il vuoto, il tempo, il luogo, e – per ragioni che non sono affatto estranee alla fisica – i *lekta*, cioè i significati immateriali dei segni vocali del linguaggio) che non soddisfano le condizioni necessarie per essere veramente esseri, senza peraltro che sia possibile dire che non sono nulla: sono «qualche cosa». Questa ontologia a due livelli trova una traduzione cosmologica nella rappresentazione di un mondo che è piena totalità finita e unificata dei corpi, infinitamente circondato da un «qualche cosa» che non è: il vuoto. Questo vuoto non è filosoficamente superfluo: troppo perfettamente vuoto per far posto agli innumerevoli mondi degli atomisti, o per ospitare la sede extramondana degli dèi epicurei, esso metaforizza l'esclusione di ogni «luogo intelligibile» di tipo platonico, come di ogni Dio trascendente. Nello stoicismo nessun oggetto si offre a una «filosofia prima» in rapporto alla quale la fisica sarebbe, come lo è per Aristotele, una «filosofia seconda».

L'immagine stoica del mondo è, fin nei suoi particolari, il risultato di questa intuizione forte del *cosmos*, anteriore a ogni prova ma in grado di trovarne quante ne vuole nello slancio morale e religioso che la pervade incessantemente. Le litanie del mondo, nella retorica del Portico, assomigliano alle litanie del saggio: sono le stesse perché non esistono, per l'uomo e per l'universo, due modi diversi di essere perfetti. Partendo da questa intuizione, lo stoicismo spinge fino al limite estremo una delle due grandi visioni del mondo in cui si divide il pensiero antico – l'altra essendo perfettamente rappresentata dall'epicureismo atomista e meccanicista. La matassa degli attributi del mondo stoico è così intricata che, qualunque sia il filo che tiriamo, ce la trasciniamo dietro tutta quanta: questo mondo è una totalità, non una semplice somma; è uno, finito, sferico, geocentrico, pieno, continuo, ordinato, organizzato. Gli eventi che vi accadono non sono indipendenti gli uni dagli altri:

la sua unità temporale e causale si riassume tutta nella nozione di destino, concatenazione ordinata e inviolabile delle cause. Era questa una nozione alla quale gli Stoici tenevano non meno che alla nozione di responsabilità morale, che la prima sembrava mettere in pericolo: per articolare la fisica e l'etica, essi elaborarono una complessa e differenziata teoria delle cause che fece molto «sudare» Crisippo, stando a quanto riporta Cicerone nel *De fato*.

Le parti di cui si compone il mondo non sono più estranee le une rispetto alle altre di quanto lo siano fra loro gli eventi che vi si svolgono: al contrario, gli Stoici ammettono la possibilità di una «commistione totale» fra i corpi, che trasgredisce esplicitamente il principio secondo cui due corpi non possono occupare il medesimo luogo. Essi possono quindi concepire le parti del mondo come legate reciprocamente da tutta una rete – verticale e orizzontale – di connivenze e di «cospirazioni» (dalla parola *sympnoia*, «co-respirazione»), il cui agente è concepito come una sorta di sostanza energetica, o, se si vuole, di energia sostanziale, che penetra i corpi e attraversa l'intero universo. Per descriverla sono stati proposti diversi modelli fisici: il fuoco, rappresentato fondamentalmente dal calore vitale, o il soffio vitale (*pneuma*), mescolanza di fuoco e di aria. La composizione del *pneuma* in particolare permette di attribuirgli un dispositivo di forze di espansione e di contrazione la cui risultante, chiamata *tonos* (tensione), spiega in base alla sua diversa gradazione le qualità che differenziano gli esseri naturali (sostanza inanimate, vegetali e animali). In questo modo, il quadro cosmico si riveste di colori biologici e vitalistici: le differenze fra gli esseri naturali sono di grado più che di natura, e il mondo stesso è concepito, secondo l'antica analogia fra microcosmo e macrocosmo, come in possesso di quelle proprietà di cui sono dotate le sue parti più compiute: la vita prima di tutto, ma anche la sensibilità tipica dell'animale, e la razionalità propria dell'uomo. Non sarebbe contrario allo spirito del Portico affermare che l'uomo è «al calduccio» in quel grande bozzolo tiepido che gli assomiglia, nel quale tutto ciò che è altro da lui è fatto per lui, e nel quale il male è solo un'illusione, un particolare, o il prezzo inevitabile del bene. Bisognerebbe aggiungere anche che l'uomo stesso, animale razionale ma mortale, si realizza compiutamente solo riconoscendo il tutto di cui è parte, che è grande, vivo, razionale e perfetto, cioè Dio. Il destino pertanto è una provvidenza, e la fisica si rivela, nell'ultima tappa dell'iniziazione ai misteri (l'immagine è di Crisippo), come una teologia.

L'etica stoica, parte integrante della dottrina, mostra in modo esemplare la struttura dualistica di cui ci serviamo come filo conduttore, tanto che quest'etica è stata spesso accusata di incoerenza o di contraddit-

torietà. Identificando con la ragione non solo la natura umana, ma anche la natura universale, gli Stoici si procurarono gli strumenti necessari per dare all'etica un fondamento al tempo stesso naturale e razionale. Nella sua esposizione dell'etica stoica nel terzo capitolo del *De finibus*, Cicerone ne trasmette un'immagine eloquente: la natura ci consegna una lettera di raccomandazione indirizzata alla saggezza, e, come spesso accade, noi ci attachiamo più al destinatario di quella lettera che a colui che ce l'ha data.

Per far uscire dal cilindro della natura il coniglio di un rigorismo morale tra i più forti che si siano mai visti, gli Stoici trovarono, nell'esperienza e nella teoria, uno strumento di notevole ingegnosità. Contrariamente a ciò che un'osservazione superficiale aveva suggerito ai loro avversari epicurei, l'istinto naturale non spinge il piccolo essere vivente, sia esso un animale o un uomo, a ricercare il piacere e a evitare il dolore: lo spinge alla conservazione di sé e allo sviluppo delle sue possibilità originarie, anche a prezzo di sforzi e pene. In questo si manifesta la provvidenza (la preveggenza o pre-intelligenza, *pronoia*) in qualche modo materna di una natura che non può mettere al mondo un essere senza dotarlo di quella «appropriazione» di sé, di quella «familiarità» con se stesso, di quell'«attaccamento» al suo essere che i Greci chiamavano *oikeiōsis* e che fa dipendere tutti i valori che si attribuiscono agli oggetti esterni, agli altri individui e agli atti concreti di scelta o di rifiuto dal contributo che essi recano alla conservazione e all'espansione del soggetto. Questa lettura del comportamento naturale permette di scorgervi qualcosa come il modello primitivo di un'organizzazione unitaria della vita attiva.

È tuttavia necessario aggiungere – e qui si vede come si istituisce nello stoicismo la paradossale alleanza tra l'eredità cinica e il conformismo – che la nozione di *oikeiōsis* non è rigorosamente egocentrica, malgrado le apparenze. L'essere vivente infatti, originariamente «appropriato» a se stesso, lo è anche alle sue parti costitutive, ha il «sentimento» della propria struttura. Quando si riproduce, alcune delle sue parti acquistano una vita autonoma, ma egli vi resta attaccato, come mostra il comportamento parentale negli animali. Per questa via, con un moto di progressivo allargamento il cui schema sopravviverà a molte obiezioni e a molte smentite, gli Stoici ritengono di poter fondare in natura l'altruismo familiare e civico, e infine la filantropia cosmopolita sostenuta dall'idea di una naturale giustizia umana. A questo proposito, non si può per lo meno non accennare all'innesto dello stoicismo sul diritto romano, in particolare riguardo all'idea di un «diritto delle genti» internazionale; Marciano, un giurista romano, ci ha conservato la definizione crispea della legge come «sovra di tutte le cose divine e umane» e

«regola del giusto e dell'ingiusto, che prescrive agli animali naturalmente politici ciò che debbono fare, e vieta loro ciò che non debbono fare» (*Institutiones*, I. I. II, 25).

Torniamo al modello originario di organizzazione unitaria della vita pratica fornito dall'*oikeiōsis*. Tale modello è accessibile all'osservatore, non all'agente; questi si rende conto soltanto di cercare la propria conservazione e il proprio mantenimento in uno stato naturale, oltre alle cose e alle azioni che favoriscono queste finalità. Tuttavia, a mano a mano che l'individuo si sviluppa e la sua attività di scelta e di rifiuto acquista sempre maggior sicurezza e sistematicità, egli giunge a comprendere (parafrasando Cicerone, il quale usa esplicitamente l'immagine della lettera di raccomandazione) che l'ordine e l'armonia delle azioni hanno più valore delle azioni stesse, e che essi sono il fine di cui queste ultime sono soltanto il mezzo; pertanto agire secondo natura, ma *in un determinato modo* (finalizzato, selettivo, regolare), è agire secondo ragione, che è la natura specifica dell'uomo. L'*homologia* (unificazione della vita pratica sotto la regola di un *logos* unico e dominante, validità formale e coerenza razionale dell'attività) si presenta come il bene supremo o fine ultimo (*telos*), come lo scopo in vista del quale si cerca tutto ciò che si cerca. Il coniglio razionalista non era nascosto nel cilindro naturalista; esso è il cilindro stesso, abilmente rovesciato, visto da un angolo visuale diverso, nel quale risultano invertiti i rapporti fra la materia e la forma del comportamento, fra quel che si fa e il modo in cui lo si fa, fra il verbo e l'avverbio, così come in certi giochi ottici si invertono i rapporti tra la figura e lo sfondo.

I vantaggi storici e teorici di questa operazione superlativamente condotta dovevano rivelarsi notevoli. Essa consentiva anzitutto di concepire l'idea del bene in modo rigorosamente morale: se conserva l'idea corrente della morale greca secondo la quale è buono ciò che è buono per l'agente (ciò che gli è «vantaggioso» o utile), lo stoicismo difende anche l'idea molto più paradossale (quando la si confronti per esempio con l'etica aristotelica, che cerca espressamente di rendere esplicite le intuizioni morali comuni), secondo la quale è buono per l'agente soltanto ciò che è moralmente buono (il «bello», l'«onorevole», *to kalon* in greco, *honestum* nel latino di Cicerone), ossia la perfezione (o «virtù», *aretē*) della sua ragion pratica, immutabile e incrollabile attraverso tutte le scelte che compie e tutti gli atti che controlla, la sua non-conflittualità assoluta, la sua infallibile costanza. La «virtù» così intesa è sufficiente alla felicità, perché essere felici non è tanto un sentimento soggettivo di soddisfazione, quanto uno stato oggettivo di «riuscita», di piena espansione della natura dell'agente in ciò che essa ha di specifico – un para-

dosso all'origine di molti altri, che gli Stoici non si stancarono di sviluppare. Questa tesi non si fonda soltanto sul modello della divinità, nella quale si presenta – per chi ha seguito sino in fondo l'insegnamento della fisica e della teologia stoiche – la completa coincidenza fra ragione, benevolenza e felicità; essa pretende anche di accordarsi alle intuizioni innate del bene e del male così come si svilupperebbero in modo naturale nell'umanità comune se non fossero pervertite o offuscate dalla società e dai suoi falsi valori. Nonostante ciò, infatti, tali intuizioni conservano forza sufficiente per sussistere sotto forma dei concetti morali che ognuno possiede anche senza metterli in pratica, e che il filosofo deve solo rintracciare nella coscienza comune e «disarticolare» per ritrovarvi la sua teoria. Tipicamente, gli Stoici giustificarono in modo paradossale questa tesi assai paradossale (la virtù è sufficiente alla felicità), dicendo che, in fondo, essa sostiene quel che tutti hanno sempre pensato.

Al tempo stesso, pur così definita per mezzo delle sue caratteristiche formali di coerenza razionale, la perfezione morale non lascia indietro la materia di cui ha bisogno per esercitarsi e manifestarsi. A rigor di termini, ciò che non è virtù (l'unico bene), e non è vizio (l'unico male), è assolutamente «indifferente». È questo il caso di tutto ciò che viene valorizzato dai comportamenti ordinari e che normalmente li orienta: la vita e la morte, la salute e la malattia, il piacere e il dolore, la ricchezza e la povertà, la libertà e la schiavitù, il potere e la sottomissione. Nulla di tutto questo, per quanto lo si voglia intensificare, contribuisce alla perfezione morale; e non può neanche scalfirla. Nondimeno – ed è qui che lo stoicismo abbandona il cinismo, con il quale Aristone vorrebbe vanamente sostituirlo – questi «indifferenti» sono tali solo dal punto di vista morale, che non è il solo dal quale essi possano e debbano essere considerati; dal punto di vista delle tendenze naturali, che la moralità trascende ma non può abolire, essi conservano un valore di selezione, cioè un valore relativo: quelli «conformi a natura», come la vita o la salute, sono – a parità di altre condizioni – ragionevolmente preferibili ai loro opposti; questi ultimi, come la morte o la malattia, sono preferibilmente da evitare, perché «contrari a natura». Solo una piccola categoria di cose che non sono né conformi né contrarie a natura, come un numero pari o dispari di capelli in testa, sono indifferenti sia dal punto di vista della virtù, sia da quello della natura. Un detto di Crisippo, citato da Epitteto [*Diatriba*, 2.6.9-10, ed. it. p. 97], riassume assai bene l'atteggiamento stoico nei confronti delle cose «conformi a natura», ricercate «con la riserva» (*hypexairesis*) che non si rivelino, all'occorrenza, contrarie al piano provvidenziale di Zeus:

Finché le conseguenze mi rimarranno oscure, io mi tengo stretto a ciò che è più adatto a procurarmi i beni secondo natura. Dio stesso, creandomi, me ne ha lasciato libera scelta. Se io sapessi davvero che questa malattia mi è stata decretata dal destino, le andrei incontro: anche il piede, se avesse l'intelligenza, andrebbe incontro al fango per immergersi [2.6.9-10, ed. it. p. 97].

Il concetto stoico di destino non lascia spazio all'«argomento dell'ignavia» (inutile andare a farsi visitare da un medico, o assumere un farmaco, se è scritto comunque che io morirò di quella certa malattia, o che ne guarirò): nel libro del destino non sono scritte soltanto frasi isolate, ma anche frasi tra loro connesse (guarirò se vado dal medico), concatenazioni di eventi sottoposti congiuntamente al destino (*confatalia*) e inclusivi anche delle mie iniziative.

Come materia della condotta morale, le «cose conformi a natura» vengono introdotte esplicitamente nelle formulazioni stoiche del *telos* già a partire da Crisippo e poi nei suoi successori Diogene di Babilonia e Antipatro: formulazioni sempre ribadite per parare i colpi delle continue critiche, e sempre ostinatamente tendenti a conservare l'essenziale: ciò che conta non è ottenere quelle cose, ma scegliere quelle che è ragionevole scegliere, e fare tutto quanto è possibile fare per ottenerle. Senza entrare nei particolari di numerose e complesse polemiche, basterà qui ricordare la celebre immagine con la quale nel *De finibus* di Cicerone il portavoce degli Stoici sintetizza il rapporto fra il valore assoluto dei beni e il valore relativo delle «cose conformi a natura»: l'immagine dell'arciere il cui obiettivo è indubbiamente quello di colpire il bersaglio, ma il cui fine è quello di fare tutto quanto ha il potere di fare per colpirlo (più esattamente, tutto quanto ha il potere di fare come esperto di tiro con l'arco). Sviluppando un po' liberamente questa immagine, possiamo dire che è preferibile colpire il bersaglio, anziché mancarlo; ma poiché questo risultato non dipende interamente dall'arciere, per quanto abile sia, si può affermare che a rigore l'unico fine il cui raggiungimento dipende sicuramente da lui è quello di fare tutto il possibile per colpire quel bersaglio che non dipende da lui colpire con assoluta certezza. L'arciere che pensa soltanto a colpire nel mucchio rischia di ottenere un risultato infausto; quello che pensa invece a esercitarsi nel modo migliore e a prendere la mira con la più grande accuratezza ha in mano il successo.

Il nostro arciere è un ipocrita: ha l'aria di volere una cosa diversa da quella che vuole davvero. Anche lo Stoico è un ipocrita, almeno nel senso della parola greca *hypokritēs*, che significa «attore di teatro». Non sa rinunciare a quell'immagine, che utilizza, anzi, molto volentieri: Aristotele (nient'affatto eterodosso in questo) paragona il saggio al bravo at-

tore che recita alla perfezione la sua parte, quella di Tersite come quella di Agamennone. La traduzione teorica di questa alleanza fra la coscienza professionale del commediante e il suo rifiuto di identificarsi interamente col suo personaggio può essere trovata nel gioco articolato di due concetti fondamentali, e difficili, dell'etica stoica: il *katorthōma* (l'azione retta, rigorosamente giusta) e il *kathēkon* (l'azione che è conveniente – alla natura dell'agente – compiere, e che può dunque essere razionalmente giustificata se tale natura è quella di un essere razionale: la parola fu tradotta approssimativamente con *officium* in latino, e – meno bene – con *devoir* in francese). Non si tratta di due categorie di azioni materialmente diverse. Il rapporto fra le due nozioni assomiglia piuttosto a quello che osservavamo precedentemente fra l'«apprensione» del vero, che appartiene al saggio come al non saggio, e la sua integrazione in una «scienza» della verità, che invece appartiene solo al saggio. Un'azione di un determinato tipo, come onorare i genitori, non è, di per se stessa, né buona né cattiva. Conforme alla natura animale e sociale dell'uomo, essa è un *kathēkon*, e solo un *kathēkon*, quando chi la compie è il non saggio. Ma un'azione dello stesso tipo diventa un *katorthōma* quando è il saggio a compierla, perché egli la compie in un altro modo, per pura disposizione virtuosa, sulla sola base della sua saggezza. Il saggio è come un genio morale, nel quale la ragione – padrona assoluta – ritrova al suo livello l'infallibilità dell'istinto animale. Questo genio morale, se può esercitarsi nel «perfetto» adempimento delle funzioni ordinarie dell'uomo naturale e sociale, non è invece legato a un elenco convenzionale di queste funzioni: per alcuni uomini e in alcune circostanze è ragionevole agire in un modo che non sarebbe ragionevole per altri uomini e in circostanze ordinarie, il che crea un nuovo ponte fra le seduzioni del non conformismo e le concessioni al conformismo. L'esempio estremo è quello del suicidio, giustificato dalla teoria in termini di opportunità, e praticato in modo spettacolare da molti maestri o adepti della scuola.

In virtù della sua flessibilità, e persino delle sue ambiguità, lo stoicismo si presentava adatto non solo a diffondersi in vasti strati del mondo ellenistico e romano, ma anche a sfidare i secoli. E così ha fatto. Gli è stato rimproverato di dipingere la rassegnazione con i colori del fervore, di sublimare l'impotenza umana trasformandola magicamente in una libertà puramente interiore. Un'immagine attribuita a Zenone e a Crisippo sembrava autorizzare questa interpretazione, quella del cane attaccato dietro a un carretto, che può solo scegliere se seguirlo di sua volontà o perché costretto. Come dice più nobilmente Seneca, i destini guidano chi vuole, e trascinano chi non vuole (*Lettere a Lucilio*, 107.11). Lo stoicismo conquistò così la fama di filosofia per i tempi duri: nelle

angosce private e nelle pubbliche calamità esso offre il riparo inespugnabile di quella «cittadella interiore» di cui parlava Marco Aurelio. Ma questa descrizione non è completamente esatta: il cane segue il carretto del destino, ma anche avere un suo carrettino da tirare potrebbe far parte del suo destino. Lo stoicismo non è una scuola di inazione, ma insegna piuttosto a vivere e ad agire con degli avverbi, se così si può dire: ossia in un certo modo, con serietà e insieme con distacco, con la convinzione che le proprie intenzioni sono pure e con una relativa indifferenza ai risultati che potrebbero eventualmente smentire quelle intenzioni. È del tutto legittimo sognare un'umanità che non abbia più bisogno del più piccolo granello di stoicismo; ma non è certamente l'umanità di domani.

Orientamento bibliografico.

Traduzioni italiane utilizzate:

- CICERONE, *Academica*, in A. Russo (a cura di), *Scettici antichi*, Torino 1978.
 DIOGENE LAERZIO, *Vite e opinioni dei filosofi illustri*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1983.
 EPIETTETO, *Le diatribe e i frammenti*, a cura di R. Laurenti, Bari 1960.
 PLUTARCO, *Le contraddizioni degli Stoici*, a cura di M. Zanatta, Milano 1993.

Testi e altre traduzioni:

- CICERONE, *Academica*, a cura di J. P. Charpentier, Paris 1920.
 ID., *De finibus bonorum et malorum*, a cura di H. Rackham, Cambridge Mass. 1929.
 ID., *De finibus bonorum et malorum*, a cura di J. Martha, Paris 1967.
 ID., *De natura deorum*, a cura di C. Appuhn, Paris 1935.
 ID., *De natura deorum; Academica*, a cura di H. Rackham, Cambridge Mass. 1933.
 ID., *De officiis*, a cura di W. Miller, Cambridge Mass. 1913.
 ID., *De officiis*, a cura di O. Gréard e L. Crouslé, Paris 1923.
 ID., *Discussioni tuscolane*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di C. M. Calcante, Torino 1976, vol. II.
 ID., *I doveri*, *ibid.*, vol. I.
 ID., *I termini estremi del bene e del male*, *ibid.*, vol. II.
 ID., *Tusculanae Disputationes*, a cura di J. E. King, Cambridge Mass. 1959.
 ID., *Tusculanae Disputationes*, a cura di G. Fohlen e J. Humbert, Paris 1960.
 DIOGENE LAERZIO, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. ingl. di R. D. Hicks, 2 voll., Cambridge Mass. 1938.
 ID., *Vie, doctrines et sentences des philosophes*, a cura di R. Genaille, Paris 1933.
 EPIETTETO, *Discourses*, a cura di W. M. Oldfather, 2 voll., 1956 e 1961.
 ID., *Entretiens*, a cura di J. Souilhé, 4 voll., Paris 1943-65.
 MARCO AURELIO, *Ecrits pour lui-même*, a cura di P. Hadot e C. Luna, Paris 1998.

- ID., *Scritti*, a cura di G. Cortassa, Torino 1971.
- ID., *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus*, a cura di C. R. Haines, Cambridge Mass., 1930.
- PANEZIO DI RODI, *Testimonianze*, a cura di F. Alesse, Napoli 2000.
- POSIDONIO, *Fragments and Commentary*, a cura di L. Edelstein e I. G. Kidd, 3 voll., Cambridge Mass. 1972-88.
- SENECA, *Epistulae*, a cura di F. Préchac e H. Noblot, 4 voll., Paris 1956-62.
- ID., *Epistulae morales*, a cura di R. M. Gummere, Cambridge Mass. 1961-63.
- ID., *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, Torino 1969.
- SESTO EMPIRICO, *Contre les professeurs*, a cura di P. Pellegrin, Paris 2002.
- ID., *Contro i fisici, Contro i moralisti*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1990.
- ID., *Contro i logici*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1975.
- ID., *Contro i matematici*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1972.
- ID., *Esquisses pyrrhoniennes*, a cura di P. Pellegrin, Paris 1997.
- ID., *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1978.
- ID., *Works*, trad. ingl. di R. B. Bury, Cambridge Mass. 1933.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 voll., a cura di H. von Arnim, Stuttgart 1903-24 (trad. it. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Milano 1998).

Studi citati nell'edizione francese (con integrazioni dall'edizione inglese):

- ANNAS, J.
1990 *Stoic epistemology*, in S. Everson, *Epistemology*, Cambridge Mass., pp. 184-203.
- BARNES, J., BRUNSCHWIG, J., BURNYEAT, M. e SCHOFIELD, M.
1982 (a cura di), *Science and Speculation*, Cambridge.
- BRÉHIER, E.
1910 *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris.
- BRÉHIER, E. e SCHUHL, P.-M.
1962 *Les Stoïciens*, Paris.
- BRUNSCHWIG, J.
1978 (a cura di), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris.
- FREDE, M.
1974 *Die stoische Logik*, Göttingen.
- GOLDSCHMIDT, V.
1953 *Le Système stoïcien et l'Idée de temps*, Paris.
- HADOT, P.
1992 *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris (trad. it. *La cittadella interiore: introduzione ai pensieri di Marco Aurelio*, Milano 1996).
- INWOOD, B.
1985 *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.
- INWOOD, B. e GERSON, L. P.
1957 (a cura di), *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indianapolis Ind., 2^a ed.

LÉVY, C., *Les philosophies hellénistiques*, Paris 1997 (trad. it. *Le filosofie ellenistiche*, Torino 2002).

LONG, A. A.

1971 (a cura di), *Problems in Stoicism*, London.

LONG, A. A. e SEDLEY, D. N.

1987 (a cura di), *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge Mass.

MATES, B.

1953 *Stoic Logic*, Berkeley.

RIST, J.

1978 (a cura di), *The Stoics*, Berkeley.

SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. e BARNES, J.

1980 (a cura di), *Doubt and Dogmatism*, Oxford.

SCHOFIELD, M. e STRIKER, G.

1986 (a cura di), *The Norms of Nature*, Cambridge Mass.

SHARPLES, R. W.

1996 *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London.

SPANNEUT, M.

1973 *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux.

STRIKER, G.

1974 *κριτήριον τῆς ἀλήθειας*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Phil.-Hist. Klasse II)», pp. 51-110.

Aggiornamenti e integrazioni:

ALESSE, F.

1994 *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli.

2000 *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli.

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J. e SCHOFIELD, M.

1999 (a cura di), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge Mass.

BALDASSARRI, M.

1984 *Introduzione alla logica stoica*, Como.

BARNES, J.

1997 *Logic in the Imperial Stoa*, Leiden.

BELLINCIONI, M.

1984 *Potere e etica in Seneca*, Brescia.

BOBZIEN, S.

1998 *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford.

BRUNSCHWIG, J.

1995 *Études sur les philosophies hellénistiques: épïcureisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris.

BRUNSCHWIG, J. e NUSSBAUM, M.

1993 (a cura di), *Passions and Perceptions*, Cambridge Mass.

- CORTASSA, G.
1989 *Il filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei "Pensieri" di Marco Aurelio*, Torino.
- GOURINAT, J.-B.
2000 *La dialectique des Stoiciens*, Paris.
- IERODIAKONOU, K.
1999 *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford.
- INWOOD, B. e MANSFELD, J.
1997 (a cura di), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden.
- IOPPOLO, A. M.
1980 *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Roma.
- LAKS, A. e SCHOFIELD, M.
1995 (a cura di), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge Mass.
- LONG, A. A.
1974 *Hellenistic Philosophy*, London (trad. it. *La filosofia ellenistica*, Bologna 1997).
2002 *Epictetus*, Oxford.
- LUHTALA, A.
2000 *On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic*, Münster.
- MIGNUCCI, M.
1965 *Il significato della logica stoica*, Bologna.
- PESCE, D.
1977 *L'etica stoica nel terzo libro del "De finibus"*, Brescia.
- PLEBE, A.
1960 *Studi sulla retorica stoica*, Torino.
- POHLENZ, M.
1950 *Stoa und Stoiker*, 2 voll., Zürich-Stuttgart (trad. it. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze 1967).
- RADICE, R.
2000 *Oikeiosis: ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.
- SORABJI, R. K.
2000 *Emotions and Peace of Mind*, Oxford.
- STEINMETZ, P.
1994 *Die Stoa*, in H. Flashar (a cura di), *Die Philosophie der Antike 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel.
- VEYNE, P.
1993 *Sénèque*, Paris (trad. it. *Seneca*, Bologna 1999).

► *Contributi affini.*

- Vol. I* Cosmologia; Figure di filosofo; Il saggio e la politica; L'etica; Logica; Luoghi e scuole del sapere; Teologia e divinazione; Teorie del linguaggio.
- Vol. II* Ellenismo e cristianesimo; Scetticismo.

Appendice

Elenco degli autori

Julia Annas, University of Arizona
Serge Bardet, Université d'Évry - Val d'Essonne
Enrico Berti, Università di Padova
Henry Blumenthal, University of Liverpool
Luc Brisson, CNRS, Paris
Jacques Brunschwig, Université Paris-I
Monique Canto-Sperber, CNRS, Paris
Barbara Cassin, CNRS, Paris
Maurice Caveing, CNRS, Paris
Armelle Debru, Université Paris-V
Fernanda Decleva-Caizzi, Università di Milano
Françoise Frazier, Université Grenoble-III
David Furley, Princeton University, New Jersey
Marie-Odile Goulet-Cazé, CNRS, Paris
François Hartog, EHESS, Paris
Carl Huffman, De Pauw University, Indiana
Edward Hussey, All Souls College, Oxford
Christian Jacob, EHESS, Paris
Jacques Jouanna, Université Paris-IV
Wilbur Knorr, Stanford University, California
André Laks, Université Lille-III
Alain Le Boulluec, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carlos Lévy, Université Paris IV
Donald Morrison, Rice University, Texas
John David North, Universiteit Groningen
Denis O'Brien, CNRS, Paris
Martin Ostwald, Swarthmore College, Pennsylvania

Pierre Pellegrin, CNRS, Paris

Gilbert Romeyer Dherbey, Université Paris-IV

Robert W. Sharples, University College, London

Indice tematico

- Afasia
Pirrone; Scetticismo; Sofistica.
- Affezione, *vedi* Passione.
- Aforisma
Democrito; Eraclito.
- Alessandria
Ellenismo e giudaismo; Euclide di Alessandria; Tolomeo.
- Allegoria
Ellenismo e cristianesimo.
- Amicizia
Epicuro; Pitagorismo; Socrate.
- Anima
– immortalità dell'anima
Accademia; Pitagorismo; Socrate.
– teoria dell'anima
Accademia; Aristotele; Galeno; Aristotelismo; Platone; Platonismo; Plotino; Plutarco; Tolomeo.
– anima del mondo
Eraclito; Platonismo; Plotino.
- Anticipazione, *vedi* Prenozione.
- Antropomorfismo
Cinismo; Epicuro; Protagora.
- Apatia, o impassibilità
Aristotelismo; Cinismo; Epicuro; Pirrone; Scetticismo.
- Aporia, o difficoltà
Accademia; Platone; Scetticismo; Socrate.
- Apparenza, o fenomeno
Accademia; Empedocle; Epicuro; Galeno; Parmenide; Scetticismo; Sofistica; Stoicismo.
- Armonia
Eraclito; Ellenismo e cristianesimo; Pitagorismo.
- Armonica
Pitagorismo; Tolomeo.
- Ascetismo (*vedi anche* Povertà)
Cinismo; Epicuro; Pirrone; Stoicismo.
- Assenso
Epicuro; Scetticismo; Stoicismo.
- Astrologia
Platonismo; Tolomeo.
- Astronomia
Tolomeo.
- Atarassia, o imperturbabilità
Epicuro; Pirrone; Scetticismo.
- Atene
Platonismo; Socrate; Tuciddide.
- Atomismo
Democrito; Empedocle; Epicuro; Parmenide; Zenone di Elea.
- Autarchia, o autosufficienza
Cinismo; Epicuro.
- Babilonia
Tolomeo.
- Barbari
Aristotele; Erodoto; Sofistica.
- Bene (Idea del)
Accademia; Platonismo; Plotino.
- Biologia
Aristotele; Aristotelismo.
- Cambiamento, o mutamento (*vedi anche* Divenire)
Anassagora; Aristotele; Empedocle; Eraclito; Parmenide.
- Cartografia
Tolomeo.
- Caso
Aristotele; Democrito.
- Categorie
Aristotele.
- Causalità
Anassagora; Aristotele; I Milesi; Plutarco; Stoicismo.
- Cirenaici
Cinismo; Epicuro; Platone; Scetticismo; Socrate.
- Città, o città-stato
Aristotele; Cinismo; Erodoto; Platone; Protagora; Socrate; Sofistica.

- Climatologia
 Ippocrate.
 Cnido
 Ippocrate.
 Confutazione (*elenchos*)
 Platone; Platonismo; Socrate.
 Contemplazione
 Ellenismo e cristianesimo; Plotino.
 Contraddizione
 Scetticismo; Socrate.
 – principio di non contraddizione (*vedi anche* Principio)
 Aristotele; Eraclito; Parmenide; Sofistica.
 Convenzione, o usi, costumi (*vedi anche* Natura)
 Cinismo, Democrito; Epicuro; Protagora; Sofistica.
 Convinzione, *vedi* Opinione
 Corpo
 – corpi
 Democrito; Epicuro; Plotino; Stoicismo.
 – corpi celesti
 Aristotele; Tolomeo.
 – corpi umani
 Epicuro; Galeno; Plotino.
 Cos
 Ippocrate.
 Cosmo, *vedi* Mondo.
 Cosmologia
 Aristotele; Epicuro; Platonismo; Stoicismo.
 Credenza, *vedi* Opinione.
 Criterio
 Epicuro; Pirrone; Platone; Scetticismo; Stoicismo; Tolomeo.
 Declinazione, o inclinazione
 Epicuro.
 Deduzione
 Aristotele.
 Definizione
 Aristotele; Euclide di Alessandria; Galeno; Platone; Socrate.
 Demagogia
 Erodoto; Sofistica; Tucide.
 Demiurgo
 Platonismo.
 Democrazia
 Platone; Sofistica; Tucide.
 Demone
 Accademia; Empedocle; Plutarco; Socrate.
 Desiderio
 Aristotele; Epicuro; Plotino; Stoicismo.
 Destino
 Aristotelismo; Ellenismo e cristianesimo; Stoicismo.
 Dialettica
 Accademia; Antistene; Aristotele; Platone; Platonismo; Stoicismo.
 Dialogo
 Antistene; Aristotele; Platone; Senofonte; Socrate.
 Dimostrazione
 Aristotele; Epicuro; Euclide di Alessandria; Galeno; Parmenide; Stoicismo.
 Dio, dèi, divinità
 Accademia; Aristotele; Cinismo; Democrito; Ellenismo e cristianesimo; Epicuro; Platonismo; Plutarco; Protagora; Stoicismo.
 Discorso
 Erodoto; Tucide.
 Dispotismo
 Erodoto.
 Dissezione
 Galeno; Ippocrate.
 Divenire (*vedi anche* Cambiamento; Movimento)
 Accademia; Empedocle; Eraclito.
 Divinazione
 Stoicismo.
 Divisione
 Anassagora; Democrito; Epicuro; Zenone di Elea.
 – divisione concettuale
 Sofistica.
 Dogmatismo
 Accademia; Platone; Scetticismo.
 Dolore
 Epicuro; Stoicismo
 Donna
 Cinismo; Epicuro; Senofonte.
 Eccellenza, *vedi* Virtù.
 Eclettismo
 Platonismo.
 Edonismo (*vedi anche* Piacere)
 Epicuro; Platone; Socrate.
 Educazione
 Aristotele; Cinismo; Democrito; Ellenismo e cristianesimo; Platone; Senofonte; Sofistica.
 Egitto
 Pitagorismo.
 Elementi
 Anassagora; Aristotele; Empedocle; Euclide di Alessandria; Galeno; I Milesi.
 Eliocentrismo
 Pitagorismo.
 Emozione, *vedi* Passione.
 Empirismo
 Aristotele; Epicuro; Eraclito; Galeno; Platone; Stoicismo.
 – empirismo medico
 Galeno; Ippocrate; Scetticismo.
 Epiciclo
 Tolomeo.

- Esoterismo**
 Accademia; Aristotele; Aristotelismo; Pitagorismo; Platonismo.
Esperienza, o esperimento, sperimentazione
 Galeno.
Etere
 Erodoto; Ippocrate.
Eterno ritorno
 Empedocle.
Etimologia (*vedi anche* Nomi)
 Ellenismo e cristianesimo.
Etnologia
 Erodoto; Ippocrate.
Evidenza
 Accademia; Epicuro; Stoicismo.
Fede, *vedi* Dio, dèi, divinità.
Felicità
 Aristotele; Cinismo; Epicuro; Platone; Scetticismo; Socrate; Stoicismo.
Fenomeno, *vedi* Apparenza.
Filosofia
 Antistene; Aristotele; Cinismo; Ellenismo e cristianesimo; Epicuro; Eraclito; Parmenide; Pirrone; Platone; Platonismo; Plotino; Scetticismo; Socrate; Sofistica; Stoicismo.
 – divisione della filosofia
 Accademia; Aristotele; Platonismo; Stoicismo.
Finalismo (*vedi anche* Teleologia)
 Aristotele; Galeno.
Fisica
 Anassagora; Aristotele; Aristotelismo; Democrito; Epicuro; I Milesi; Stoicismo.
Forma, *vedi* Idea.
Fuoco
 Empedocle; Eraclito; Pitagorismo.
Geografia
 Erodoto; Polibio; Tolomeo.
Geometria
 Archimede; Democrito; Euclide di Alessandria; Pitagorismo; Tolomeo.
Giardino
 Epicuro.
Giustizia
 Epicuro; I Milesi; Platone; Senofonte; Socrate; Sofistica; Stoicismo.
Gnosi
 Empedocle; Ellenismo e cristianesimo; Ellenismo e giudaismo; Platonismo.
Idea, o Forma
 Accademia; Anassagora; Antistene; Platone; Platonismo; Plotino; Socrate.
Idealismo
 Accademia; Empedocle; Parmenide; Platone.
Illimitato, o illimitato, indefinito
 I Milesi; Pitagorismo; Platonismo.
Incorporeo
 Stoicismo.
Indagine, o ricerca
 – storica
 Erodoto; Polibio; Tuciddide.
 – naturalistica
 I Milesi; Scetticismo.
Indifferenti
 Accademia; Stoicismo.
Indifferenza
 Cinismo; Pirrone; Scetticismo.
Indiscernibili
 Accademia; Scetticismo; Stoicismo.
Inferenza
 Epicuro; Galeno; Ippocrate; Scetticismo; Stoicismo.
Infinito
 Anassagora; Archimede; Democrito; Epicuro; I Milesi; Zenone di Elea.
 – regresso all'infinito
 Anassagora; Aristotele; Eraclito; Scetticismo.
Intelletto, o mente, intelligenza, ragione
 Aristotelismo; Platonismo; Plotino.
 – intelligenza cosmica
 Anassagora; Empedocle; Eraclito; I Milesi; Stoicismo.
Ipostasi
 Ellenismo e cristianesimo; Plotino.
Ironia
 Cinismo; Platone; Socrate.
Islam
 Aristotele; Euclide di Alessandria; Galeno; Plotino; Tolomeo.
Istruzione, *vedi* Educazione.
Legge
 – legge civile
 Erodoto; Platone; Socrate.
 – legge naturale
 Cinismo; Stoicismo.
Libertà
 Antistene; Cinismo; Ellenismo e cristianesimo; Epicuro.
Liceo
 Aristotele; Aristotelismo.
Lingua, o linguaggio
 Ellenismo e cristianesimo; Ellenismo e giudaismo; Sofistica.
Logica
 Aristotele; Aristotelismo; Stoicismo.
Logos
 Ellenismo e cristianesimo; Eraclito; Platone; Sofistica; Stoicismo; Tolomeo.

Magia

Ippocrate; Platonismo.

Maieutica

Platone; Socrate.

Matematica

Accademia; Archimede; Euclide di Alessandria; Pitagorismo; Platone; Zenone di Elea.

Materia

Anassagora; Aristotele; Democrito; Platonismo; Plotino; Stoicismo.

Materialismo

Anassagora; Democrito; Empedocle; Epicuro; I Milesi; Stoicismo.

Meccanica

Archimede; Pitagorismo.

Medicina

Galeno; Ippocrate; Pitagorismo; Scetticismo.

Medioevo

Aristotele; Euclide di Alessandria; Galeno; Plotino.

Megarici

Socrate.

Mente, *vedi* Intelletto.

Mescolanza

Anassagora; Galeno; Parmenide; Stoicismo.

Metempsicosi

Pitagorismo.

Meteorologia

Aristotele; Epicuro; Stoicismo.

Metodo di esaustione

Archimede; Euclide di Alessandria.

Mileto

I Milesi.

Mistica

Ellenismo e cristianesimo; Plotino.

Mito

Ellenismo e cristianesimo; I Milesi; Parmenide; Protagora; Sofistica.

Moderazione, *vedi* Sagacità.Moltiplicità, *vedi* Uno (*vedi anche* Divenire).

Monachesimo

Ellenismo e cristianesimo.

Mondo, o cosmo (*vedi anche* Universo)

Anassagora; Aristotele; Democrito; Empedocle; Epicuro; I Milesi; Pitagorismo; Stoicismo.

Monoteismo

Ellenismo e cristianesimo; Ellenismo e giudaismo.

Morale

Accademia; Epicuro; Pirrone; Platone; Senofonte; Socrate; Stoicismo.

Motore immobile

Aristotele; Aristotelismo.

Movimento (*vedi anche* Divenire)

Aristotele; Zenone di Elea.

Musica

Tolomeo.

Natura

Aristotele; Cinismo; Epicuro; I Milesi; Ippocrate; Sofistica.

Naturalismo

Stoicismo.

Neopirronismo

Accademia; Scetticismo.

Neoplatonismo

Accademia; Empedocle; Pitagorismo; Platonismo; Plotino.

Nomi, o parole (*vedi anche* Etimologia)

Antistene.

Non essere

Anassagora; Parmenide; Sofistica.

Numero

Accademia; Pitagorismo.

Omeomeria

Anassagora; Empedocle.

Omosessualità

Platone; Senofonte; Socrate.

Opinione, o convinzione, credenza

Anassagora; Aristotele; Epicuro; Pirrone; Platone; Platonismo; Protagora; Sofistica.

Oracolo

Plutarco; Socrate.

Orfismo

Pitagorismo; Platonismo.

Ottica

Tolomeo.

Paradosso (*vedi anche* Sofisma)

Eraclito; Protagora; Scetticismo; Zenone di Elea.

Parole, *vedi* Nomi.

Passione, o emozione, affezione

Aristotelismo.

Paura

Tucidide.

Percezione

Anassagora; Aristotele; Democrito; Epicuro; Eraclito; I Milesi; Pirrone; Platone; Scetticismo; Stoicismo; Tolomeo.

Persia

Erodoto; Senofonte.

Piacere (*vedi anche* Edonismo)

Cinismo; Epicuro; Platone; Socrate; Stoicismo.

Politeismo

Ellenismo e cristianesimo; Ellenismo e giudaismo.

Portico

Stoicismo.

- Povert  (*vedi anche* Ascetismo)
 Cinismo; Socrate.
- Prenozione (*prolepsis*)
 Epicuro.
- Presocratici
 Anassagora; Democrito; Empedocle; Eraclito; I Milesi; Pitagorismo; Scetticismo.
- Principio (*vedi anche* Contraddizione)
 Eraclito; Platone; Plotino.
 – principio logico
 Aristotele; Euclide di Alessandria.
- Probabilismo
 Accademia; Platonismo; Plutarco.
- Processo
 Anassagora; Platone; Socrate.
- Provvidenza (*vedi anche* Destino; Libert )
 Accademia; Anassagora; Aristotelismo; Cinismo; Ellenismo e giudaismo; Plutarco; Protagora; Stoicismo.
- Qualit 
 Aristotele; Galeno.
- Ragione, *vedi* Intelletto.
- Rappresentazioni comprensive o cognitive
 Accademia; Scetticismo; Stoicismo.
- Razionalismo
 Euclide di Alessandria; I Milesi; Scetticismo.
 – razionalismo medico
 Ippocrate.
- Regimi politici
 Aristotele; Erodoto; Platone; Polibio.
- Relativismo
 Protagora; Sofistica.
- Religione
 Cinismo; Ellenismo e cristianesimo; Ellenismo e giudaismo; Empedocle; Epicuro; Pitagorismo; Platonismo; Plutarco; Protagora; Socrate.
- Reminiscenza
 Aristotele; Platone.
- Retorica
 Aristotele; Sofistica.
- Ricerca, *vedi* Indagine.
- Roma
 Accademia; Cinismo; Galeno; Platonismo; Polibio; Stoicismo.
- Sagacit  (*phronesis*, o moderazione)
 Aristotele.
- Saggezza, *vedi* Sapienza (*vedi anche* Sagacit ).
- Sapienza
 Accademia; Antistene; Cinismo; Ellenismo e cristianesimo; Empedocle; Epicuro; Pirrone; Platone; Scetticismo; Socrate; Stoicismo.
- Schiavi
 Stoicismo.
- Scienza
 Archimede; Aristotele; Euclide di Alessandria; Galeno; Ippocrate; Parmenide; Platone; Socrate; Stoicismo; Tolomeo.
- Sensazione, *vedi* Percezione.
- Sfera
 Empedocle; Parmenide.
 – sfere celesti
 Tolomeo.
- Sillogismo
 Aristotele; Aristotelismo.
- Sofisma (*vedi anche* Paradosso)
 Accademia; Sofistica; Stoicismo.
- Sogno
 Galeno.
- Sospensione del giudizio (*elenchos*)
 Accademia; Pirrone; Platonismo; Scetticismo.
- Sparta
 Senofonte; Socrate.
- Spazio, *vedi* Cosmologia.
- Storia
 Ellenismo e giudaismo; Erodoto; Plutarco; Polibio; Sofistica; Tucidide.
- Suicidio
 Stoicismo.
- Tebe
 Senofonte.
- Tecnologia
 Archimede; Ellenismo e giudaismo.
- Teleologia (*vedi anche* Finalismo)
 Anassagora; Aristotelismo; I Milesi; Stoicismo.
- Tempo
 Aristotelismo; Eraclito.
- Teorema
 Euclide di Alessandria.
- Tracotanza, o eccesso (*hybris*)
 Erodoto; Scetticismo; Sofistica.
- Tiranno
 Erodoto; Platone; Socrate.
- Umori
 Galeno; Ippocrate.
- Universo (*vedi anche* Mondo)
 Democrito; Epicuro; I Milesi.
- Uno
 Accademia; Empedocle; Parmenide; Platonismo; Plotino; Zenone di Elea.
- Uomo
 Accademia; Aristotele; Aristotelismo; Empedocle; Epicuro; Protagora; Scetticismo; Tucidide.

Utilità

Epicuro; Protagora; Sofistica.

Utopia

Cinismo; Epicuro; Platone; Senofonte; Socrate.

Vegetarianesimo

Pitagorismo.

Verità

Parmenide; Protagora; Sofistica.

Virtù, o eccellenza (*arete*)

Antistene; Aristotele; Ellenismo e cristianesimo; Platone; Plutarco; Senofonte; Socrate; Sofistica; Stoicismo.

Vivente (essere)

Anassagora; Democrito; Empedocle.

Vortice

Anassagora; Democrito; Epicuro.

Vuoto

Aristotelismo; Democrito; Epicuro; Stoicismo.

Indice dei nomi

- Aalders, Gerhard Jean Daniël, 261.
Abballe, M., 168.
Abbate, Michele, 238.
Abu Zayd Hunayn ibn Ishāq al-Ibadi, 148, 149.
Accattino, Paolo, 233, 410.
Adcock, Franck E., 344.
Adelardo di Bath, 149.
Adorno, Francesco, 233, 283, 284, 314, 441, 443, 574.
Adriano, Publio Elio, imperatore, 254, 299, 316.
Aezio, 70, 583.
Agatone di Atene, 298.
Agesilao di Sparta, 256, 288.
Aglaofermo, 517.
Agostino Aurelio di Ippona, 372, 418, 513, 540.
Agrrippa, 528, 545, 546.
Albanese, Luciano, 524.
Alberti, Antonina, 116.
Alberti, Giovan Battista, 344.
Alberto di Colonia, *detto* il Grande, 61.
Albino di Smirne, 157, 504, 507.
Alceo di Mitilene, 445.
Alcibiade di Atene, 274, 298, 301, 302, 337, 340.
Alcidamante di Elea, 19, 478.
Alcinoo, 505-7, 522.
al-Dubayan, Ahmad M., 169.
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 419.
Alessandro I di Macedonia, *detto* Filelleno, 174.
Alessandro III di Macedonia, *detto* il Grande, 38-40, 200, 204, 291, 387, 415, 416, 422, 430, 448, 532, 533, 535.
Alessandro d'Afrodizia, 21, 22, 244, 248, 346, 393-402, 404-10.
Alessandro di Egea, 393.
Alessandro, Severo, 570.
Alesse, Francesca, 597, 598.
Alfieri, Vittorio Enzo, 78, 79, 115.
Algra, Keimpe, 385, 598.
al-Haggag Yusuf Ibn Muhammad al-Balawi al-Andalusī, 148.
al-Hazen di Basra, *nome latino di* Abu Ali Hasan Ibn al-Haitham, 323.
Allen, Reginald Edgar, 16, 79, 132, 197, 471, 472.
Ambrogio Aurelio da Milano, 513.
Amelio Gentiliano, 510-12.
Amerio, Maria Luisa, 260.
Amfinopo di Catania, 500.
Amigues, Suzanne, 410.
Aminia, 186.
Aminta III di Macedonia, 38, 39.
Aminta IV di Macedonia, 38.
Aminta di Eraclea, 500.
Ammonio di Alessandria (Ammonio Sacca), 239, 254, 255, 258, 382, 510.
Ammonio di Ermia, 45, 521.
Anassagora di Clazomene, 5-15, 72, 81-83, 86, 88, 92, 96, 196, 199, 238, 259, 301, 315, 372, 473, 474, 478, 484.
Anassarco di Abdera, 200, 535.
Anassimandro di Mileto, 72, 134, 180, 459, 463, 466, 471, 484.
Anassimene di Lampsaco, 180, 459, 461, 465, 484.
Anatolio di Laodicea, 514.
Anderson, Graham, 573.
Anderson, John Kinloch, 292.
Andocide di Atene, 312.
Andolfo, Matteo, 252.
Andreoni, Emanuela, 168.
Andrewes, Antony, 344.
Andronico di Rodi, 42-44, 387, 391-93, 403, 407.
Anito di Atene, 298, 299.
Annas, Julia E., 63, 233, 234, 410, 549, 597.
Annibale, 268, 271, 272.
Annibalelto, Luigi, 140.
Antemione o Antemio di Tralle, 26.
Anthoniszoon, Adriaan, 30.
Antifonte di Radmunte, sofista, 20, 333, 343, 553, 556, 561, 562, 565-68, 572.
Antimenide di Lesbo, 445.
Antioco II di Siria, 447.
Antioco III di Siria, 265.

- Antioco di Ascalona, 359, 361, 379-82, 408, 502, 503, 543.
 Antipatro di Tarso, 39, 594.
 Antiseri, Dario, 61.
 Antistene di Atene, 18-25, 313, 414, 415, 429, 501.
 Antonelli, Luca, 233.
 Antonino, imperatore, *detto* Caracalla, 316, 317.
 Antonio, *vedi* Marco Antonio.
 Apelle di Efeso, pittore, 534.
 Apellicone di Teo, 42, 392.
 Apollodoro, 484.
 Apollodoro di Atene, 81, 185.
 Apollodoro di Seleucia, 578.
 Apollonio di Perga, 144, 321, 451.
 Apollonio di Tiana, 493, 570.
 Appuhn, Charles, 596.
 Apuleio, Lucio, 384, 416, 422, 504.
 Arato di Sicione, 416.
 Arcesilao di Pitane, 210, 359-61, 371-75, 377, 379, 380, 383, 390, 502, 528, 542.
 Archambault, Georges, 441.
 Archelao di Mileto, 96.
 Archiloco di Paro, 455, 536.
 Archimede di Siracusa, 26-37, 143, 144, 147, 155, 449, 453.
 Archita di Taranto, 475, 483, 484, 490-92, 494, 500.
 Arendt, Hannah, 568, 569.
 Areta, arcivescovo di Cesarea, 148.
 Ario Didimo, 210, 224, 392, 393, 399, 407, 408, 440.
 Aristarco di Samo, 27, 453.
 Aristeo, *detto* il Vecchio, 143.
 Aristide, Elio, 166, 564, 572.
 Aristide di Atene, *detto* il Giusto, 296.
 Aristipppo di Cirene, 539.
 Aristobulo di Cassandrea, 431, 456.
 Aristocle di Messene, 410, 534.
 Aristofane di Atene, 294, 300, 302, 459.
 Aristofane di Bisanzio, 505.
 Aristone di Chio, 390, 403, 578, 584.
 Aristosseno di Taranto, 145, 403, 476, 480-82, 492.
 Aristotele di Mitilene, 404, 405.
 Aristotele di Stagira, 5, 7-10, 13, 15, 22, 23, 38-63, 68-71, 73-75, 81-84, 90-92, 96, 102, 104, 105, 108, 110, 119, 146, 151-53, 162, 163, 168, 171, 176, 182, 185-87, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 200, 207, 217, 219, 221, 231, 232, 240, 241, 244, 245, 248, 250, 258, 267, 290, 295, 302, 304, 307, 309, 313, 318, 322, 323, 346, 349-56, 360-69, 381, 383, 384, 387-403, 405-9, 412, 424, 435, 437, 439, 447, 459-63, 467, 471, 474-76, 480-82, 484, 486, 487, 490-92, 500, 501, 503, 504, 511, 513, 518, 519, 521, 528, 530, 531, 533, 537, 542, 553-56, 558, 561, 562, 567-70, 572, 575, 584, 589.
 Armstrong, Arthur Hilary, 251, 442, 523.
 Arnim, Hans von, 597.
 Arriano, Flavio, 579.
 Arrighetti, Graziano, 115, 117.
 Arrighi, Gino, 155.
 Artaserse I Longimano di Persia, 173.
 Artaserse II Mnemone di Persia, 291.
 Ascanio di Abdera, 535.
 Asclepio di Bitinia (Esculapio), 159, 165, 172, 180, 185, 299.
 Asdrubale, 271, 272.
 Asheri, David, 140.
 Asmis, Elizabeth, 116, 117.
 Aspasio, 393, 394, 407.
 Atenagora di Atene, 434.
 Ateneo, matematico, 500.
 Atenodoro di Rodi, 418.
 Athanassiadi, Polymnia, 458.
 Attico, Erode, 504.
 Attico, Tito Pomponio, 399, 504-6, 522.
 Aubenque, Pierre, 59, 63, 190, 197.
 Aubin, Paul, 442.
 Augusto, *vedi* Ottaviano, Cesare Ottavio Augusto.
 Ausland, Hayden Weir, 205.
 Averroè, *nome latino* di Abul Walid Mahommed ibn Achmed ibn Muhammad ibn Rushd, 166, 250, 406.
 Avicenna, *nome latino* di Abū 'Alī Husain ibn 'Abdallāh ibn Sīnā, 166.
 Axelos, Kostas, 132.
 Ayache, Laurent, 182.
 Ayres, Lewis, 551.
 Babut, Daniel, 16, 261.
 Badaloni, Nicola, 550.
 Baffioni, Carmela, 64.
 Bailey, Alan, 550.
 Bailey, Cyril, 78, 103, 115.
 Balaban, Oded, 574.
 Balansard, Anne, 234.
 Balbo, Quinto Lucilio, filosofo stoico, 279.
 Baldassarri, Mariano, 168, 260, 598.
 Baltes, Matthias, 523.
 Balthussen, Han, 411.
 Banfi, Antonio, 314.
 Barbanti, Maria, 234.
 Barberis, Fulvio, 140.
 Barget, Andrée, 140.
 Barigazzi, Adelmo, 260.
 Barker, Andrew Dennison, 324, 325, 494.
 Barnaba di Cipro, 431.
 Barnes, Jonathan, 49, 61, 63, 64, 78, 116, 169,

- 197, 254, 384, 385, 388, 389, 410, 471, 495,
523, 530, 549, 550, 597, 598.
- Barrow, Isaac, 150.
- Basilide, *detto* il Siriano, 435, 494, 517-21, 523.
- Baslez, Marie Françoise, 458.
- Bastianini, Guido, 572.
- Battegazzore, Antonio Mario, 133, 472.
- Baudelaire, Charles, 176.
- Bayle, Pierre, 548.
- Bayonas, Auguste, 284.
- Beaufret, Jean, 197.
- Bechtle, Gerald, 524.
- Becker, Oskar, 153.
- Behr, Charles Allison, 572.
- Beierwaltes, Werner, 443, 524.
- Bekker, Immanuel, 61.
- Bell, Ian, 64.
- Bellincioni, Maria, 598.
- Belloni, Luigi, 140.
- Beltrametti, Anna, 141.
- Benakis, Linos G., 78.
- Benson, Hugh H., 314.
- Bentham, Jeremy, 223.
- Benveniste, Émile, 558.
- Berggren, John Lennart, 324.
- Bergo, Silvia, 16.
- Berrettoni, Pierangiolo, 285.
- Berti, Enrico, 62, 64, 358.
- Bett, Richard, 205, 206, 385, 549.
- Bevilacqua, Fiorenza, 140, 283, 292, 457.
- Bianchini, Beatrice, 233.
- Bickerman, Elias, 451, 457.
- Bignone, Ettore, 64, 93, 94, 115, 117.
- Billerbeck, Margarethe, 427, 428.
- Bione di Boristene, 416, 417, 426, 427.
- Biral, Alessandro, 234.
- Biraschi, Anna Maria, 141.
- Black, Max, 358.
- Blank, David L., 549.
- Blasucci, Savino, 314.
- Blondell, Ruby, 234.
- Blumenthal, Henry J., 251, 411, 524.
- Bobzien, Susanne, 598.
- Bodéus, Richard, 62, 284.
- Boella, Umberto, 597.
- Boeto di Sidone, 393, 396, 401, 407, 408.
- Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 149,
323.
- Bollack, Jean, 91, 93, 102, 105, 106, 116, 132.
- Bollack, Mayotte, 116.
- Bolos di Mendes, 451.
- Bompaire, Jacques (André), 573.
- Bonazzi, Mauro, 234, 385, 524.
- Bonelli, Guido, 314.
- Bonelli, Maddalena, 411.
- Bottecchia Dehò, Maria Elisabetta, 62.
- Bottin, Luigi, 182.
- Bouche-Leclercq, Auguste, 325.
- Boulogne, Jacques, 261.
- Bourgey, Louis, 182.
- Bowersock, Glen Warren, 573.
- Boys-Stones, George R., 443.
- Brancacci, Aldo, 24, 428, 458, 754.
- Branham, R. Bracht, 428.
- Brasida di Sparta, 333.
- Bréhier, Émile, 251, 524, 597.
- Breitenbach, Hans Rudolf, 292.
- Brenk, Frederick E., 261.
- Brescia, Cesare, 117.
- Bretschneider, Giorgio, 142.
- Brickhouse, Thomas C., 314.
- Brisson, Luc, 233, 234, 522, 523.
- Brittain, Charles, 385.
- Brochard, Victor, 205, 357, 528.
- Brown, Peter, 442.
- Brunschwig, Jacques, 116, 117, 205, 206, 550,
597, 598.
- Burkert, Walter, 141, 474, 487, 495.
- Burnet, John, 233, 303.
- Burnyeat, Myles, 285, 384, 349.
- Bury, Robert B., 549, 597.
- Busard, Hubertus Lambertus Ludovicus, 154.
- Busch, Oliver, 155.
- Buxton, Richard, 141.
- Caiazza, Antonio, 262.
- Calabi, Francesca, 458, 525.
- Calcante, Cesare Marco, 596.
- Calcidio, 513.
- Callia di Ipponico, 298.
- Callicle di Acarne, 181, 300, 303, 562, 563, 565.
- Callippo di Cizico, 500.
- Callistene di Olinto, 40.
- Calogero, Guido, 64, 94, 198, 233, 754.
- Calzecchi Onesti, Rosa, 93, 140.
- Cambiano, Giuseppe, 37, 64, 233, 235, 273,
283, 313, 384, 386, 572.
- Cambise I di Persia, 136.
- Camerotto, Alberto, 574.
- Campano da Novara, Giovanni Antonio, 149.
- Campese, Silvia, 64.
- Camus, Albert, 286.
- Canfora, Luciano, 142, 273, 344, 345.
- Canto-Sperber, Monique, 234, 314.
- Capizzi, Antonio, 284, 314, 472, 573.
- Capone Braga, Gaetano, 117.
- Capozzi, Gino, 64.
- Capra, Andrea, 235.
- Capriglione, Jolanda Carmela, 183.
- Carbonara Naddei, Mirella, 16.
- Carbone, Andrea L., 62.
- Cardullo, R. Loredana, 523, 525.

- Carena, Carlo, 261, 292, 441.
 Carlini, Antonio, 233.
 Carmada, 382.
 Carmide di Glaucone, 207, 298.
 Carneade di Cirene, *detto* l'Accademico, 359, 361, 372, 375-80, 382, 502, 528, 539, 542.
 Casadesús Bordoy, Francesc José, 263.
 Casaglia, Mario, 233, 251, 522.
 Casanova, Angelo, 115.
 Casertano, Giovanni, 79, 197, 235, 472, 574.
 Cassin, Barbara, 24, 64, 197, 572-574.
 Caston, Vincent, 17, 79, 94, 133, 198, 358, 472, 496.
 Cataudella, Quintino, 572.
 Catone, Marco Porcio, *detto* il Censore, 375.
 Catone, Marco Porcio, *detto* l'Uticense, 417.
 Cavalieri, Bonaventura, 35.
 Cavarero, Adriana, 235.
 Caveing, Maurice, 154, 357.
 Cavini, Walter, 235.
 Cebete di Tebe, 298.
 Celso Aulo Cornelio, 437, 504.
 Centrone, Bruno, 64, 233, 235, 496.
 Cercida di Megalopoli, 416.
 Cesa, Marco, 345.
 Ceva, Maristella, 292.
 Chadwick, Henry, 442.
 Chambry, Émile, 261.
 Chambry, Pierre, 292.
 Champion, Craig Brian, 273.
 Charles, David, 64.
 Charpentier, Jean-Pierre, 596.
 Charles, Michel, 144, 154.
 Chatelet, François, 234.
 Cherefonte di Atene, 298, 302.
 Cherniss, Harold Fredrik, 78, 384.
 Chiaradonna, Riccardo, 525.
 Chiesara, Maria Lorenza, 206, 385, 410, 550.
 Cicerone, Marco Tullio, 19, 43, 61, 95, 98, 106, 114, 115, 139, 279, 280, 283, 312, 359, 367, 374, 375, 377, 379-82, 384, 388, 393, 403, 406, 408, 505, 533, 543, 549, 576, 581, 583, 588, 590-92, 594, 596.
 Cilito, Vincenzo, 252, 522, 525.
 Cirillo d'Alessandria, 441.
 Ciro II di Persia, *detto* il Grande, 21, 23, 288.
 Ciro, *detto* il Giovane, 291.
 Civiletti, Maurizio, 572.
 Clabius, Cristophe (Clavio), 150.
 Clarke, Catherine, 273.
 Classen, Carl Joachim, 285, 573.
 Claudel, Paul, 559.
 Claudio Nero Germanico, 316.
 Clay, Diskin, 116, 235.
 Cleante di Asso, 68, 119, 576, 585.
 Clearco di Soles, 447, 448.
 Cleary, John J., 525.
 Clemente I (Clemente di Roma, papa), 431, 432.
 Clemente d'Alessandria, 346, 433, 434, 436, 438.
 Cleone di Atene, 331-33, 336, 339, 342, 343.
 Clinia (Eupatridi), 56.
 Clitomaco di Cartagine, 359, 361, 377-380.
 Cochrane, Charles N., 344.
 Cogan, Marc, 344.
 Cohoon, James Wilfred, 572.
 Cole, Thomas, 78.
 Coleridge, Samuel Taylor, 61.
 Colli, Giorgio, 94, 133, 198, 358, 472, 574.
 Colombu, Mario, 285.
 Colonna, Aristide, 140, 283, 457.
 Colote di Lampsaco, 96.
 Colucci, M., 182.
 Commandino, Federico, 149.
 Commodus, Marco Aurelio Antonino, 434.
 Conche, Marcel, 115, 132, 197, 205, 471.
 Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchese di, 312.
 Connor, Walter Robert, 344.
 Conone di Samo, 27, 28, 31.
 Consigny, Scott, 574.
 Copernico, Nicolás, 321.
 Corcella, Aldo, 140, 141.
 Cordero, Nélon-Luis, 191, 198.
 Corisico di Ermia, 500.
 Cornelio Publio Scipione, 268.
 Cornford, Francis Macdonald, 198, 344.
 Corso, Antonio, 283.
 Cortassa, Guido, 597, 599.
 Cosutta, Frédéric, 550.
 Costantino I, *detto* il Grande, 514.
 Costantino, *detto* l'Africano, 167.
 Cotta, Caio, filosofo accademico, 279.
 Couloubaritsis, Lambros, 187, 198.
 Couissin, Pierre, 373, 374, 378, 384.
 Couprie, Dirk L., 472.
 Coxon, Allan H., 197.
 Craik, Elizabeth Mary, 182.
 Crantore di Soli, 360, 371, 503.
 Cratete di Atene, 360, 361, 502.
 Cratete di Tebe, 415-17, 421, 422, 425, 426, 578.
 Cratilo di Atene, 119.
 Credaro, Luigi, 385.
 Crescenzo, cinico, 418.
 Creso di Lidia, 140.
 Criniti, Nicola, 272.
 Crisanzio di Sardi, 516.
 Crisippo di Soli (Cnido), 160, 398, 425, 576, 578-80, 585-88, 590, 593-95.
 Critobulo di Atene, 298.
 Critolao di Farselide, 375, 390, 400, 403, 406, 407.
 Critone di Atene, 225, 298, 299.

- Crizia di Atene, 207, 274, 276, 282, 298, 301, 302, 561.
 Croiset, Alfred, 569.
 Crosbie, Henry Lamar, 572.
 Crouslé, Léon, 596.
 Curd, Patricia, 198.
 Curtze, Massimiliano, 154.

 Dal Pra, Mario, 205, 385, 550.
 Damascio di Damasco, 397, 418, 515, 517, 520-522.
 D'Ancona, Cristina, 252, 411.
 Daniélou, Jean, 443.
 D'Anna, Nuccio, 525.
 Darbo-Peschanski, Catherine, 140.
 Daremberg, Charles, 167, 168.
 De Blois, Lukas, 261.
 Debru, Armelle, 169.
 Décarie, Vianney, 62.
 Decleva Caizzi, Fernanda, 24, 205, 206, 233, 285, 385, 549, 550, 572.
 Deichgräber, Karl, 11, 16.
 Deinostrato, matematico, 500.
 De Lacy, Estelle Allen, 115.
 De Lacy, Phillip Howard, 115, 168.
 Delambre, Jean-Baptiste, 317.
 Delatte, Armand, 495.
 Del Corno, Dario, 260, 261, 495, 573.
 Deleule, Didier, 429.
 Demarato di Sparta, 137.
 Demetrio di Corinto, 417.
 Demetrio Eupolemo, 454.
 Demetrio di Falero, 19, 426.
 Demetrio Poliercete, 111, 256.
 Democede di Crotone, 173.
 Democrito di Abdera, 11, 17, 19, 68-79, 81, 82, 92, 94-96, 104, 113, 118, 173, 196, 224, 474, 478, 535, 536, 538, 539.
 Demonac di Cipro, 417.
 De Morgan, Augustus, 151, 374.
 Demos, figlio di Pirilampe, 207.
 Dercillide Pitagorico, 505.
 Descartes, René, 150, 151, 276, 356, 532, 548.
 Desideri, Paolo, 574.
 Des Places, Édouard, 522, 525.
 Dessippo, Publio Erennio, 514.
 Détienne, Marcel, 573.
 Diagora di Melo, 280.
 Diano, Carlo, 117.
 Di Benedetto, Vincenzo, 25, 182, 183.
 Diderot, Denis, 312, 419.
 Di Donato, Riccardo, 141.
 Diels, Hermann, 5, 15, 78, 93, 132, 284, 357, 471, 494, 553, 572.
 Diès, Auguste, 93.
 Diethard, Nickel, 169.

 Dijksterhuis, Eduard Jan, 37.
 Dilcher, Roman, 132.
 Diller, Hans, 182.
 Dillon, John, 495, 522-25.
 Di Marco, Massimo, 94, 205, 549.
 Diodoro Crono, 18.
 Diodoro Siculo, 72, 266, 292, 346.
 Diodoto di Atene, 331-33, 336, 339, 343.
 Diogene di Babilonia, filosofo stoico, 375, 390.
 Diogene di Enoanda, filosofo epicureo, 98, 115.
 Diogene di Sinope, filosofo cinico, 18, 413, 415-422, 424-26, 428, 579.
 Diogene Laerzio, 5, 18-23, 38, 39, 54, 68, 81, 89, 95, 97, 104, 185, 186, 201, 204, 205, 276, 283, 297, 299, 312, 313, 346, 352, 355, 356, 360, 362, 390, 392, 399, 407, 410, 413, 415, 418, 420, 421, 423-25, 427, 476, 535, 536, 549, 577, 579, 585-88, 596.
 Dione di Prusa, detto Crisostomo, 19, 209, 413, 415, 500, 559, 570-72.
 Dionigi, Ivano, 115.
 Dionigi di Alicarnasso, 39.
 Dioniso I di Siracusa (Dionigi il Vecchio), 500.
 Dioniso II di Siracusa, 209, 491.
 Diopite di Atene, 5.
 Di Pasquale Barbanti, Maria, 525.
 Di Stefano, Eva, 523.
 Dixsaut, Monique, 235.
 Dodd, Charles Harold, 442.
 Dodds, Eric Robertson, 523.
 Dollo, Corrado, 37.
 Domiziano, Tito Flavio, 255.
 Donini, Guido, 344.
 Donini, Pierluigi, 64, 262, 386, 410, 411, 525.
 Dorandi, Tiziano, 117, 384, 428.
 Dorati, Marco, 62, 292.
 Doré, Joseph, 444.
 Döring, Klaus, 428.
 Dorival, Gilles, 442.
 Dörrie, Annemarie, 523.
 Dörrie, Heinrich, 261, 440, 442, 523.
 Dosite di Alessandria, 27, 28.
 Dover, Kenneth James, 344.
 Downing, Gerald F., 429.
 Dracone di Cos, 172.
 Druso, Nerone Claudio, 316, 393, 417, 505.
 Dubois, Marcel-Jacques, 64.
 Duckworth, Wynfrid Laurence Henry, 168.
 Dudley, Donald R., 428, 429.
 Dufour, Médéric, 62.
 Duminil, Marie-Paule, 182, 183.
 Dumont, Jean-Paul, 78, 93, 132, 198, 235, 284, 471, 494, 549, 550.
 Dupréel, Eugène, 284, 573.
 Düring, Ingemar, 42, 63.
 Durling, Richard, 169.

- Ecateo di Mileto, 134, 477.
 Eckstein, Arthur M., 273.
 Edelstein, Ludwig, 597.
 Edesia, 521.
 Edesio di Pergamo, 514, 516.
 Edwards, Mark, 443.
 Egesia di Cirene, 424.
 Einarson, Benedict, 410.
 Eliano, Claudio, 75, 415.
 Emilsson, Eyjolfur Kjalar, 251.
 Empedocle di Agrigento, 7, 50, 80-94, 186, 196, 374, 435, 477-81, 483, 494, 527, 536.
 Endress, Gerhard, 443.
 Enesidemo di Cnosso, 200, 371, 372, 528, 530, 533, 534, 543-46.
 Enomao di Gadara, 417, 418.
 Enriques, Federico, 155.
 Epaminonda di Tebe, 256, 257.
 Epicuro di Samo, 68, 71, 76, 79, 95-118, 399, 402, 501, 530, 580.
 Epimenide di Creta, 139.
 Epitimo di Farsalo, 275.
 Epitteto di Gerapoli, 19, 21, 42, 413, 415, 418, 426, 428, 577, 579, 584, 587, 593, 596.
 Er, guerriero della Panfilia, 439.
 Eraclide da Ponto, 68, 476, 500.
 Eraclide di Taranto, 172.
 Eraclito di Efeso, 69, 119-32, 140, 190, 374, 400, 435, 456, 459, 473, 477, 479, 536, 538, 539, 555.
 Eraclito di Tiro, 379.
 Erasistrato di Iuli, 159.
 Erasmo da Rotterdam, *nome latinizzato di Gert Geertsz*, 312.
 Erasto da Ermia, 500.
 Eratostene, 27, 28, 36, 267, 453.
 Erler, Michael, 235.
 Ermarco di Mitilene, 96, 97, 113, 114.
 Ermia di Alessandria, 518, 521.
 Ermino, 398.
 Ermippo di Smirne, 38.
 Ermocrate di Siracusa, 333-36, 342, 343.
 Ermodoro di Siracusa, 384, 500.
 Ermogene di Tarso, 298, 299, 561.
 Ermotimo di Clazomene, 500.
 Erode di Giudea, *detto* il Grande, 392.
 Erodoto di Alicarnasso, 97, 106, 134-42, 173, 278, 283, 292, 327, 446, 457, 459, 477.
 Erone Massimo di Alessandria, *detto* il Giovane, 26, 28-30, 34, 36, 147, 154, 417, 418.
 Eschilo di Eleusi, 277.
 Eschine di Sfetto, *detto* il Socratico, 298, 313, 570.
 Esiodo di Ascria, 121-23, 136, 278, 373, 460, 462, 469, 477, 517.
 Estio di Perinto, 500.
 Eucken, Rudolf Christoph, 24.
 Euclide di Alessandria, matematico, 28, 33, 37, 67, 143-55, 449, 484, 500.
 Euclide di Megara, filosofo, 143, 298.
 Eudemo di Rodi, 346, 388.
 Eudoro di Alessandria, 505.
 Eudosso di Cnido, 28, 29, 32, 318, 481, 500.
 Eufemo, 336, 342.
 Eufraio, 500.
 Euripide di Salamina, 276, 282, 283, 301, 421, 433, 455, 459, 536, 559, 567, 569.
 Eusebio di Cesarea, 81, 441.
 Eustazio di Tessalonica, 514.
 Eutocio di Ascalona, 26, 34, 521.
 Evatlo, 274.
 Everson, Stephen, 64, 597.
 Faggini, Giuseppe, 251, 523.
 Falcon, Andrea, 412.
 Faris, J. A., 358.
 Fattal, Michel, 235, 252.
 Favonio, Marco, 417.
 Favorino di Arles, 258, 299.
 Fazzo, Silvia, 410, 412.
 Fedone di Corinto, 313.
 Feldman, Louis H., 458.
 Fellin, Armando, 115.
 Fenarete, 295.
 Feraboli, Simonetta, 324.
 Ferguson, John, 313.
 Ferrante, Domenico, 523, 572, 574.
 Ferrari, Franco, 233, 260, 262, 292, 344, 523, 525.
 Ferrary, Jean-Louis, 272.
 Festa, Nicolaus, 522.
 Festugière, André-Jean, 25, 442, 523, 525.
 Ficino, Marsilio, 250.
 Fidia di Atene, scultore, 171, 279.
 Fidia di Siracusa, astronomo, 27.
 Fidippide, 300.
 Fidal Günter, 314.
 Filadelfo, *vedi* Tolomeo II.
 Filippo II di Macedonia, 38, 39, 416.
 Filippo V di Macedonia, 265, 272.
 Filodemo di Gadara, 96, 97, 101, 102, 106, 115, 384, 422, 426, 428.
 Filolao di Crotone (Taranto), 366, 475, 478, 483, 484, 487-491, 494.
 Filone di Alessandria, 384, 398, 431, 433, 445, 451, 456, 457, 504, 505.
 Filone di Larissa, 359, 361, 378-80, 382, 502.
 Filopemene di Megalopoli, 271.
 Filopono, Giovanni, 80, 90, 346, 397, 404, 409, 521.
 Filostrato Flavio di Lemno, 346, 493, 495, 570, 572, 573.

- Finamore, John F., 524.
 Fine, Gail, 235.
 Fine, Steven, 443.
 Finley, John Huston, 344.
 Finley, Moses Immanuel, 569.
 Flacelière, Robert, 261.
 Flashar, Hellmut, 385, 428, 551.
 Flavio Giuseppe, 445, 453-55.
 Flemming, Rebecca, 183.
 Floridi, Luciano, 551.
 Fobes, Francis Howard, 410.
 Fohlen, Georges, 96.
 Forcadel, Pierre, 150.
 Fortenbaugh, William F., 410.
 Fozio di Costantinopoli, 543, 544.
 Frajese, Attilio, 37, 154.
 Franco, Carlo, 575.
 Fränkel, Hermann, 357, 471.
 Frasca, Salvatore, 441.
 Frascetti, Augusto, 140.
 Frazier, Françoise, 61.
 Frede, Michaël, 64, 168, 458, 550, 551, 597.
 Freeland, Cynthia A., 65.
 Freud, Sigmund, 557.
 Freudenthal, Gad, 65.
 Frinico, 19.
 Fritz, Kurt von, 14, 16, 357.
 Fronterotta, Francesco, 235.
 Frontone, Marco Cornelio, 19.
 Furley, David John, 16, 78, 79, 103, 116, 132, 197, 410, 471, 472.
 Gadamer, Hans Georg, 235, 471.
 Gagarin, Michael, 572, 574.
 Gaio, 504.
 Gaiser, Konrad, 235, 361, 384.
 Galeno di Pergamo, Claudio, 73, 156-70, 172, 174, 182, 184, 396, 404, 504, 506, 507, 548.
 Gallavotti, Carlo, 62, 93.
 Gallo, Italo, 261-63.
 Gallop, David, 197.
 Gamba, E., 325.
 Gamberini, Leopoldo, 260.
 Gandillac, Maurice de, 251.
 Gardies, Jean Louis, 37.
 Garofalo, Ivan, 168, 183.
 Gatti, Maria Luisa, 252.
 Gellio, Aulo, 417.
 Gemelli Marciano, Maria Laura, 94.
 Genaille, Robert, 596.
 Genot-Bismuth, Jacqueline, 457.
 Geoltrain, Pierre, 443.
 Gera, Deborah Levine, 292.
 Gerardo da Cremona, 149, 167.
 Gernet, Louis, 572.
 Gerolamo di Stridone, *al secolo* Eusebius Hieronymus Sophronius, 19.
 Gerson, Lloyd Phillip, 251, 525, 597.
 Gesù ben Sira, *detto* il Siracide, 450, 452.
 Giamblico, 366, 474, 476, 479-81, 483, 493-495, 513-18, 521, 522.
 Giangiulio, Maurizio, 495, 522, 523.
 Giannantoni, Gabriele, 15, 20, 24, 37, 61, 77, 78, 93, 132, 140, 170, 197, 205, 233, 235, 260, 283, 284, 313, 357, 386, 428, 471, 494, 549, 550, 572.
 Giarratano, Cesare, 93.
 Giasone di Cirene, 450.
 Gigante, Marcello, 115, 117, 185, 198, 205, 283, 313, 356, 410, 412, 427, 429, 549, 551, 596.
 Gigon, Olof, 235, 385.
 Gil, J., 292.
 Gilardoni, Giovanni, 16.
 Gilippo di Sparta, 335.
 Gillespie, G. M., 25.
 Gioè, Adriano, 522.
 Giordani, Alessandro, 65.
 Giosia di Giudea, 446.
 Giovanelli, Anna, 292.
 Giovanni, evangelista, 431, 436.
 Giovanni Crisostomo, 438.
 Girardi, Mario, 443.
 Giraudoux, Jean, 559.
 Girgenti, Giuseppe, 523, 525.
 Girodet de Roussy-Trioson, Anne-Louis, 172.
 Girolamo di Cardia, 447.
 Giugnoli, Giampiero, 16.
 Giuliano Flavio Claudio, *detto* l'Apostata, 19, 235, 413, 417, 418, 421, 437, 515-17, 522.
 Giustiniano I, Flavio Pietro Sabbatio, 517, 521.
 Giustino, 418, 432, 434, 435, 438, 441.
 Glidden, David K., 116.
 Glotz, Gustave, 567.
 Glucker, John, 385.
 Gnika, Christian, 422.
 Gogos, Georgios, 285, 574.
 Golden, Mark, 142.
 Goldschmidt, Victor, 63, 116, 234, 597.
 Goldstein, Bernard Raphael, 324.
 Gomme, Arnold Wycombe, 344.
 Gomperz, Heinrich, 573.
 Gonzales, Francisco J., 235.
 Goodman, Martin, 443, 458.
 Gordiano III, imperatore, 511.
 Gordon, Neal, 325.
 Gorgia di Leontini, 18, 19, 196, 277, 375, 414, 538, 552, 553, 556-60, 562, 565, 570-72.
 Görler, Woldermar, 524, 551.
 Gotthelf, Allan, 63.
 Gottschalk, Hans B., 392, 410, 411.

- Goulet, Richard, 25, 93, 428, 523.
 Goulet-Cazé, Marie-Odile, 25, 412, 428, 523.
 Gourinat, Jean-Baptiste, 599.
 Graham, Daniel W., 17, 79, 94, 133, 198, 358, 472.
 Granger, Gilles-Gaston, 63.
 Granier, Jean, 281.
 Grätzel, Stephan, 236.
 Gray, Vivienne J., 292, 314.
 Gréard, Octave, 596.
 Greaves, Denise, 549.
 Gregorio I, papa, *detto* Magno, 453.
 Gregorio di Nazianzo, 417, 438, 441.
 Gregorio di Nissa, 438, 439.
 Gregory, Andrew, 235.
 Gregory, David, 150.
 Grensemann, Hermann, 183.
 Griffin, Miriam, 384.
 Grimal, Pierre, 573.
 Grmek, Mirko Drazen, 183.
 Gross, Alan G., 65.
 Grote, George, 144, 314, 569, 573.
 Grunbaum, Adolf, 357.
 Guglielmo di Moerbeke, 27.
 Guidelli, Chiara, 251, 522.
 Guido, Francesco, 412.
 Gummer, Richard M., 597.
 Günther, Hans Christian, 133, 199.
 Gutas, Dimiri, 410.
 Guthrie, William Keith Chambers, 78, 198, 284, 292, 314, 471.
 Haase, Wolfgang, 169, 261.
 Hadot, Pierre, 251, 442, 523, 597.
 Hahn, David E., 411.
 Hahn, Robert, 472.
 Haines, Charles Reginald, 597.
 Haly Abbas, *nome latino di* 'Alī ibn al'Abbas al-Magusi, 166.
 Hamelin, Octave, 63.
 Hamerton-Kelly, Robert A., 261.
 Hankinson, Robert James, 168, 205, 550.
 Harlfinger, Dieter, 62.
 Harnack, Adolf, 441.
 Harris, Charles Reginald Schiller, 169.
 Hartog, François, 141.
 Harvey, William, 162, 167.
 Havelock, Eric A., 76, 78, 236, 472.
 Heath, Thomas Little, 37, 153, 155.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 119, 153, 196, 303, 312, 552, 556, 558, 573.
 Heiberg, Johan Ludvig, 27, 37, 150, 154, 324.
 Heidegger, Martin, 120, 132, 196, 198, 471, 556-58.
 Hellemans, Wendy Elgersma, 443.
 Helmreich, Georgius, 168.
 Hengel, Martin, 443, 457, 458.
 Henry, Paul, 251.
 Hershbell, Jackson P., 261, 495, 522.
 Hicks, Robert Drew, 549, 596.
 Hilbert, David, 151, 155.
 Himmerich, Wilhem, 251.
 Hobbes, Thomas, 565.
 Høistad, Ragnar, 25.
 Hölscher, Uvo, 132, 471.
 Hornblower, Simon, 344.
 Hösle, Vittorio, 236.
 Huby, Pamela M., 325, 410.
 Huffman, Carl A., 495.
 Hultsch, Fridericus, 154.
 Humbert, Jean, 313, 596.
 Hume, David, 548.
 Hunter, Clementine, 141.
 Hussey, Edward, 132, 472.
 Ibn al-Haytham, *vedi* al-Hazen di Basra.
 Idomeneo di Lampsaco, 96.
 Ierodiakonou, Katerina, 599.
 Ierone di Siracusa, 26, 27, 35.
 Igal, Jesús, 251.
 Ignazio di Antiochia, *detto* Teoforo, 431.
 Imbraguglia, Giorgio, 199.
 Impara, Paolo, 522.
 Indelli, Giovanni, 115.
 Invernizzi, Giuseppe, 525.
 Inwood, Brad, 93, 385, 597, 599.
 Ione di Chio, 212, 477.
 Ioppolo, Anna Maria, 233, 385, 386, 599.
 Ipparchia di Maronea, 416, 422.
 Ipparco, 316, 317, 319, 320, 453.
 Ippaso di Metaponte, 483.
 Ippia di Elide, 552, 567.
 Ippoboto, 425.
 Ippocrate di Chio, 31, 38, 39, 145, 484, 485, 536, 570.
 Ippocrate di Cos, 158, 160, 167, 170-84.
 Ippolito, 435.
 Irene, 435.
 Irwin, Terence H., 63, 234.
 Isaac, Jules, 457.
 Ishaq ibn Hunayn, *vedi* Abu Zayd Hunayn ibn Ishaq al-Ibadi.
 Isnardi Parente, Margherita, 115, 236, 252, 284, 368, 384, 386, 494, 522, 523, 525, 575.
 Isocrate, 20, 40, 312, 478, 481, 482, 559, 569.
 Ivanka, Endre von, 440, 442.
 Jaeger, Werner, 41, 42, 63, 284, 471.
 Jain, Elenor, 236.
 Joly, Robert, 183.
 Jones, Alexander, 324.
 Jones, Christopher P., 261.

- Jones, William Henry Samuel, 182.
 Jouanna, Jacques, 169, 182, 184.
 Jowett, Benjamin, 233.
 Joyal, Mark, 236.
 Junge, Gustav, 154.

 Kahn, Charles H., 132, 234, 236, 472, 495, 496.
 Kaibel, Georgius, 93.
 Kant, Immanuel, 356, 419, 548, 558, 565, 567.
 Kaufman, E.-M., 315.
 Kenny, Anthony, 412.
 Keplero, Giovanni, 35, 321.
 Kerferd, George Briscoe, 284, 573.
 Kessler, Herbert, 315.
 Kheirandish, Elaheh, 155.
 Kidd, Ian G., 597.
 Kierkegaard, Søren, 312.
 Kindstrand, Jan Fredrik, 427.
 King, Helen, 184.
 King, James E., 596.
 Kinsley, Michael, 94, 496.
 Kirk, Geoffrey Stephen, 132, 198, 472, 495.
 Knorr, Wilbur Richard, 37, 155.
 Kollesch, Jutta, 169.
 Koyré, Alexandre, 357.
 Krämer, Hans Joachim, 236, 361, 385, 524.
 Kranz, Walther, 5, 15, 78, 93, 132, 197, 284, 357, 471, 494, 553, 572.
 Kraut, Richard, 65, 234.
 Kudlien, Fridolf, 169.
 Kühn, Carolus-Gottlob, 156, 168.

 Lachelier, Jules, 357.
 Lachenaud, Guy, 141.
 Lacide di Cirene, 361.
 La Fontaine, Jean de, 173.
 Laks, André, 16, 116, 410, 599.
 Lalande, André, 552.
 Lami, Alessandro, 16, 78, 93, 132, 183, 197, 233, 357, 471, 495.
 Lampone, indovino, 259.
 Lana, Italo, 284.
 Lanata, Giuliana, 182.
 Lang, Helen S., 65, 523.
 Langerbeck, Hermann, 78.
 Lanza, Diego, 16, 62, 273.
 Lanzi, Silvia, 523.
 Lapini, Walter, 345.
 Largier, Niklaus, 429.
 Laso di Ermione, 485.
 Lasserre, François, 522.
 Lasswitz, Kurd, 78.
 Laurenti, Renato, 94, 133, 261, 292, 384, 473, 596.
 Lear, Jonathan, 63.
 Le Blond, Jean-Marie, 63.

 Lee, Henry Desmond Pritchard, 357.
 Legrand, Philippe-Ernest, 140.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 151.
 Lejeune, Albert, 324.
 Lelio, Caio, 268.
 Lennox, James G., 63, 65.
 Leone da Salamina, 297.
 Leonteio di Lampsaco, 96.
 Lesky, Albin, 142.
 Leszl, Walter, 17, 62, 79, 94, 133, 199, 236, 358, 473, 496.
 Leucippo di Mileto, 68, 71, 72, 77, 196, 535.
 Levi, Adolfo, 284, 575.
 Levi Strauss, Claude, 136.
 Lévy, Carlos, 117, 385, 523, 598.
 Lévy, Edmond, 277, 284.
 Licciardi, Caterina, 233.
 Licone, oratore, 298.
 Licone di Troade, filosofo peripatetico, 390, 392, 403.
 Licurgo di Sparta, 256, 478.
 Liminta, Maria Teresa, 236.
 Lindemann, Ferdinand von, 31.
 Lindskog, Claes, 261.
 Linguisti, Alessandro, 251, 252, 522, 525.
 Link, George Konrad Karl, 410.
 Linneo, Carlo, *nome italianizzato* di Carl Linné, 179.
 Lisia di Atene, 19, 20, 312.
 Livio, Tito, 26.
 Lloyd, Anthony C., 251.
 Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, 169, 183, 472, 495.
 Lolli, Gabriele, 155.
 Long, Anthony A., 17, 79, 115, 117, 199, 205, 358, 472, 496, 549, 598, 599.
 Longino, Caio Cassio, 19, 509, 510, 512.
 Longo, Angela, 236.
 Longo, Oddone, 62, 169.
 Longo, Vincenzo, 573.
 López-Férez, Juan Antonio, 169.
 Loria, Gino, 153.
 Louis, Pierre, 62.
 Lozza, Giuseppe, 62, 233.
 Lucchetta, Giulio Abelardo, 65.
 Luccioni, Jean, 293.
 Luce, Torrey James, 142.
 Luciano di Samosata, 416-18, 571-73.
 Lucio Vero, Ceionio Commodus, 157.
 Lucrezio, Caro Tito, 72, 74, 77, 98, 99, 105, 107, 115.
 Lukasiewicz, Jan, 65.
 Luna, Concetta, 412, 597.
 Luppino Manes, Emma, 293.
 Luria, Solomon, 78.
 Lusini, Gianfrancesco, 442.

- Luthala, Anneli, 599.
 Luzzatto, Maria Tanja, 25.
 Lynch, John Patrick, 411.

 Macaone (Asclepiade), 39, 172.
 Maccioni, Lamberto, 154.
 Machiavelli, Niccolò, 272, 288, 339.
 Macleod, Matthew Donald, 573.
 Macro, Anthony David, 523.
 Maddalena, Antonio, 471.
 Magalhaes Vilhena, Vasco de, 314.
 Magrin, Sara, 551.
 Magris, Aldo, 410.
 Malato, M. I., 168.
 Malherbe, Abraham J., 428.
 Manetti, Daniela, 169, 182, 183.
 Mann, Wolfgang-Rainer, 65.
 Mansfeld, Jaap, 16, 197, 385, 386, 442, 551, 598, 599.
 Manuli, Paola, 169, 170, 184, 325.
 Marcellino, Ammiano, 326.
 Marcello, Marco Claudio, 26.
 Marchant, Edgar Cardew, 292.
 Marcione di Sinope, 435.
 Marco Antonio, 256.
 Marco Aurelio Antonino Pio, (Marco Annio Catilo Severo), 157, 312, 316, 393, 434, 504, 577, 579, 596.
 Marcovich, Miroslav, 132.
 Marengi, Gerardo, 62.
 Margel, Serge, 65.
 Marin, Marcello, 443.
 Marincola, John, 141.
 Marino di Napoli, 519, 522.
 Marino di Tiro, 323.
 Marinone, Nino, 143, 168.
 Mario Vittorino, 513.
 Marquardt, Johannes, 168.
 Marshall, Frederick Henry, 93.
 Martano, Giuseppe, 473, 526.
 Martha, Jules, 596.
 Martin, Alain, 94.
 Maruzzi, Marina, 65.
 Marx, Karl, 339.
 Marziano Capella (Marciano), 591.
 Masaracchia, Agostino, 140.
 Maso, Stefano, 575.
 Massimo di Tiro, 504, 516, 517.
 Massinissa di Numidia, 268.
 Masullo, Rita, 522.
 Mates, Benson, 551, 598.
 Mathieu, Vittorio, 133, 443.
 Mattéi, Jean-François, 495.
 Mau, Jürgen, 78.
 Mazzara, Giuseppe, 575.
 Mazzarelli, Claudio, 62.

 Meier, Christian, 141.
 Meijering, E. Peter, 442.
 Melchiorre, Virgilio, 236.
 Meleto di Atene, 298, 299.
 Melisso di Samo, 72, 192, 193, 195.
 Mendelssohn, Moses, 312.
 Meneceo di Samo, 97.
 Menecmo di Proconneso, 143, 500.
 Menelao di Alessandria, 36, 320.
 Menge, Henricus, 154.
 Menghi, Martino, 168.
 Menippo di Gadara, 416, 426.
 Menodoto di Nicomedia, 548.
 Menone, discepolo di Aristotele, 388, 487.
 Menone di Tessaglia, 303.
 Mercator, *pseudonimo* di Gerard Kremer, 323.
 Merlan, Philip, 252, 525.
 Métius, Adriaan, *pseudonimo* di Adriaan Adriaan-szoon, 30.
 Metrocle di Maronea, 416, 417, 426.
 Metrodoro di Lampsaco, 68, 96.
 Metrodoro di Stratonicea, 378.
 Mette, Hans Joachim, 385.
 Michaud, Robert, 457.
 Michel, Paul-Henri, 155.
 Migliori, Maurizio, 62, 233, 236, 358, 575.
 Migne, Jacques-Paul, 441.
 Mignucci, Mario, 61, 65, 116, 599.
 Miller, Walter, 596.
 Milziade di Atene, 326.
 Mitridate VI di Pergamo, Eupatore, 361, 379, 502.
 Mitsis, Phillip, 116.
 Momigliano, Arnaldo, 141, 448, 458.
 Monaco, Sergio, 457.
 Mondolfo, Rodolfo, 386.
 Monimo di Siracusa, 416, 426, 455.
 Montaigne, Michel Eyquem de, 260, 312, 418, 548.
 Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barone di La Brède, 176.
 Montoneri, Luciano, 495, 522, 523, 575.
 Montuori, Mario, 315.
 Moraux, Paul, 62, 168, 169, 400, 410, 411.
 Moreau, Joseph, 234.
 Morel, Pierre-Marie, 78, 79, 117.
 Moreschini, B., 412.
 Moreschini, Claudio, 263, 525.
 Moriani, Fausto, 251, 522.
 Morrison, Donald R., 293.
 Morrow, Glenn Raymond, 154, 523.
 Mossé, Claude, 314.
 Mossman, Judith, 261.
 Most, Glenn W., 410.
 Mouraviev, Serge, 132.
 Mourelatos, Alexander P. D., 198.

- Movia, Giancarlo, 62, 236, 412.
 Mugellesi, Rossana, 283.
 Mugler, Charles, 37, 153, 155.
 Müller, Ian, 155.
 Müller, Iwanus, 168.
 Musti, Domenico, 273.

 Nabuchodonosor II di Babilonia, 445, 446.
 Naddaf, Gérard, 472.
 Nadon, Christopher, 293.
 Nagy, Gregory, 141.
 Napolitano Valditarà, Linda Maria, 386, 496.
 Narcy, Michel, 236.
 Natali, Carlo, 65, 292.
 Natorp, Paul, 25, 237.
 Nausifane, di Colofone, 95.
 Nebro (Asclepiade), 172.
 Neleo di Skepis, 391.
 Nenci, Giuseppe, 140.
 Nerone, *vedi* Druso, Nerone Claudio.
 Netz, Reviel, 155.
 Neugebauer, Otto, 325.
 Nicia di Atene, 333, 342.
 Nicola di Damasco, 392.
 Nicolai, Roberto, 272.
 Nicomaco (Asclepiade), 38-40.
 Nicomaco di Gerasa, 485, 493, 494, 514.
 Nicomede, matematico, 36.
 Nicone, medico di Pergamo, 156.
 Nicosia, Salvatore, 575.
 Niehues-Pröbsting, Heinrich, 419, 428.
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 281, 419, 548, 563.
 Nikolau, Sousanna-Maria, 79.
 Ninci, Marco, 251.
 Nisters, Thomas, 65.
 Noblot, Henri, 597.
 Noeto di Smirne, 435.
 Nonvel Pieri, Stefania, 237.
 North, John David, 325.
 Novalis, *pseudonimo* di Friedrich Leopold von Hardenberg, 559.
 Numenio di Apamea, 241, 432, 456, 494, 504, 510, 511, 516, 522.
 Numisiano di Corinto, 157.
 Nussbaum Craven, Martha, 132, 598.
 Nutton, Vivian, 168-70.

 Obbink, Dirk, 115.
 O'Brien, Denis, 78, 93, 523.
 Offenbah, Jacques *pseudonimo* di Jakob Wiener, 559.
 Oikonomides, Alexander N., 522.
 Oldfather, William M., 596.
 Olimpodoro di Alessandria, 521.
 Olivetti, Marco M., 443.

 Ollier, François, 313.
 Oloro, padre di Tucidide, 326.
 O'Meara, Dominic J., 251, 495, 524, 526.
 Omero, 93, 121, 122, 134, 136, 140, 171, 172, 278, 283, 426, 433, 436, 437, 469, 517, 533, 534, 536, 549, 571.
 Onfray, Michel, 428.
 Opsomer, Jan, 263, 525.
 Orazio, Quinto Flacco, 111.
 Origene di Alessandria, 434, 437-40, 504.
 Ornella, Antonio, 442.
 Orrieux, Claude, 458.
 Orsi, Domenica Paola, 260.
 Osborne, Catherine, 443.
 Ostwald, Martin, 344.
 Ottaviano, Cesare Ottavio Augusto, 392, 405.
 Owen, Gwilym Ellis Lane, 198.

 Padovan, Manuela, 345.
 Paduano, Guido, 283, 549.
 Page, T. E., 140.
 Palmer, Robert B., 261.
 Palumbo, Lidia, 237.
 Panagopoulos, Andreas C., 262.
 Panezio di Rodi, 19, 425, 497, 577, 597.
 Panfilo, filosofo platonico di Samo, 95.
 Paolo, *nome cristiano* di Saulo di Tarso, 430, 432, 435, 436, 439, 441, 445.
 Pappo di Alessandria, 26, 28, 29, 33, 36, 143, 144, 147, 154.
 Paquet, Léonce, 24, 428.
 Pareyson, Luigi, 65.
 Parmenide di Elea, 6, 7, 9, 20, 50, 72, 81, 82, 86-88, 90, 181, 185-99, 231, 275, 346, 347, 358, 362, 363, 374, 459, 474, 535, 556-58.
 Parrasio di Efeso, 277.
 Parry, Adam, 344.
 Pascal, Blaise, 151, 548, 584, 587.
 Pasquali, Giorgio, 237.
 Pasquini, Angelo, 471.
 Paton, William Roger, 272.
 Patrone, epicureo, 98.
 Patzer, Andreas, 25, 293.
 Patzig, Günther, 63.
 Pavi d'Escurac, Henriette, 262.
 Payen, Pascal, 141.
 Pédech, Paul, 272.
 Pedersen, Olaf, 325.
 Pellegrin, Pierre, 62, 63, 549, 597.
 Pelling, Christopher Brendan Reginald, 262.
 Pelloux, Luigi, 252.
 Pelope di Lidia, 157.
 Pendrick, Gerard J., 575.
 Pepe, Lucio, 17, 61, 62.
 Pépin, Jean, 442.
 Perdicca II di Macedonia, 39, 173.

- Peregrino Proteo, 417, 418.
 Pérez Jiménez, Aurelio, 263.
 Periandro di Corinto, 136.
 Pericle di Atene, 5, 18, 134, 171, 180, 207, 257, 259, 274, 327, 333, 337, 338, 342, 343, 561.
 Perrin, Bernadotte, 261.
 Perrone, Arturo, 444.
 Perry, Ben Edwin, 573.
 Perseo, 264, 265.
 Pesce, Domenico, 117, 237, 599.
 Pestalozzi, Karl, 315.
 Petronio, Gaio, *detto* Arbitro, 416.
 Phillips, George McArtney, 37.
 Pianezzola, Emilio, 273.
 Pichot, André, 168.
 Pigeaud, Jackie, 183.
 Pigler, Agnès, 252.
 Pindaro di Cinocefale, 137, 433.
 Pinto, Emilio, 523.
 Pinzone, Antonino, 273.
 Pireto di Elea, 185.
 Pirilampe, 207.
 Pirrone di Elide, 200-6, 371, 372, 528, 532-35, 538, 541, 543, 545, 546, 549, 551.
 Pistelli, H., 522.
 Pitagora di Samo, 80, 146, 180, 369, 434, 474-487, 490, 492-95, 505, 510, 517, 518.
 Pitocle di Lampsaco, 96, 97.
 Pizzani, Ubaldo, 283.
 Platone, 5, 13, 15, 19, 20, 22, 38, 40-45, 48, 56-59, 68, 72, 80, 81, 89, 91-93, 119, 143, 153, 159, 166, 168, 171, 174, 181, 182, 185, 186, 189, 190, 193, 195, 196, 207-38, 240-244, 253, 256, 258-60, 275, 278, 280, 282, 283, 286-90, 294, 296, 299, 301-4, 306, 307, 309, 311-13, 315, 322, 323, 346, 349, 355, 359-65, 367-70, 372, 373, 374, 377, 379, 381-84, 386, 390, 394, 402, 407-9, 425, 432-434, 437, 438, 440, 441, 449, 456, 459, 467, 474-76, 478, 481-84, 486, 487, 489-94, 497-507, 511, 513, 515, 517-21, 528, 531, 536, 537, 542, 551, 554-59, 564, 565, 569, 570, 572, 584, 588.
 Playfair, John, 150.
 Plebe, Armando, 599.
 Plinio Secondo Gaio, *detto* il Vecchio, 277, 283.
 Plotino di Licopoli, 42, 80, 90-92, 96, 238-53, 394, 406, 409, 412, 440, 441, 494, 509-16, 520, 523, 527.
 Plutarco di Cheronea, 5, 26, 36, 39, 42, 70, 84, 85, 89, 113, 173, 185, 238, 254-63, 292, 346, 359, 361, 369, 374, 382, 384, 386, 388, 391, 504-6, 518, 527, 540, 576, 580, 596.
 Podalirio o Podalirio (Asclepiade), 39, 172.
 Pohlenz, Max, 599.
 Polacco, Luigi, 345.
 Polemone di Atene, 360, 361, 370, 373.
 Polibio di Cos, medico, 173, 174, 176-78.
 Polibio di Megalopoli, storico, 26, 38, 264-73, 345, 408, 452, 454.
 Policlete di Argo, 171.
 Policrate di Samo, 302.
 Polieno di Lampsaco, 96.
 Polignoto di Taso, 279.
 Polistrato, epicureo, 115.
 Polito, Roberto, 133, 551.
 Polizelo, 400.
 Polo di Agrigento, 303.
 Pomeroy, Sarah B., 292.
 Popper, Karl Raimund, 199, 237.
 Porfirio di Tiro, 23, 113, 147, 239, 240, 244, 246, 250, 251, 346, 437, 476, 509-14, 516, 523.
 Portalupi, Felicita, 260.
 Posidonio di Apamea, 450, 506, 577, 586, 587, 597.
 Potamone di Alessandria, 504.
 Potter, Paul, 182.
 Pouderon, Bernard, 444.
 Pradeau, Jean-François, 237.
 Préchac, François, 597.
 Press, Gerald Alan, 237.
 Price, Simon, 443.
 Primavesi, Oliver, 65, 94.
 Prisco di Atene, 516, 517.
 Proclo di Licia, 22, 80, 145, 148, 154, 239, 250, 368, 384, 413, 418, 484, 494, 509, 515-23.
 Prodico di Ceo, 277, 455, 552.
 Prosdoci, Mario, 573.
 Protagora di Abdera, 20, 220, 232, 275-85, 538, 539, 552-56, 561-64, 572, 573, 575.
 Psello, Michele (Psellus), 514, 523.
 Pseudo-Clemente, 436.
 Pseudo Demade, 19.
 Puech, Bernadette, 262.
 Pugliese Carratelli, Giovanni, 93, 142, 233, 345.
 Rabelais, François, 312.
 Rackham, Harris, 596.
 Radice, Roberto, 457, 458, 597, 599.
 Raffaello, *vedi* Sanzio, Raffaello.
 Ramelli, Ilaria, 115.
 Ramnoux, Clémence, 132.
 Rankin, Herbert David, 25.
 Rappe, Sara, 525.
 Raven, John Earle, 198, 357, 472, 495.
 Reale, Giovanni, 62, 63, 66, 187, 197, 233, 237, 386, 410, 412, 429, 457, 523, 526.
 Reardon, Brian P., 574.
 Reeve, C. D. C., 66.
 Regenbogen, Otto, 411.
 Reggiani, Kraus, 457.

- Reinhardt, Karl, 66, 198.
 Renan, Ernest Joseph, 153.
 Repici, Luciana, 64, 235, 411.
 Rey, Abel, 153.
 Rhazes, *nome latino di* Al Razi Abu-Bakr Mohammed ibn Zakaia, 166.
 Riondato, Ezio, 62, 66.
 Rist, John M., 117, 252, 443, 598.
 Robbins, Frank Eggleston, 324.
 Roberval, Gilles Personne de, 152.
 Robin, Léon, 63, 206, 234, 237, 366, 367, 385, 550.
 Rocca-Sera, Georges Antoine, 574.
 Romani, Silvia, 410.
 Romano, Elisa, 170.
 Romano, Francesco, 17, 79, 234, 252, 495, 522, 523, 526, 575.
 Rombi, Georges, 429.
 Romeyer Dherbey, Gilbert, 25, 284.
 Romilly, Jacqueline de, 285, 344, 345.
 Rood, Tim, 344.
 Rorty, Richard, 550.
 Rosati, Gianpiero, 283.
 Roselli, Amneris, 182-84.
 Ross, William David, 66, 237, 410.
 Rossetti, Livio, 94.
 Rossitto, Cristina, 66.
 Rostovcev, Mihail Ivanovič, 458.
 Rotondaro, Serafina, 237.
 Rousseau, Jean-Jacques, 312, 418, 419, 565.
 Roussel, Denis, 272.
 Rowe, Christopher, 237.
 Rowland, Chris, 443.
 Rudebusch, George, 315.
 Ruggiu, Luigi, 66, 187, 197.
 Runia, David T., 444, 457.
 Ruprecht, Louis A., 237.
 Russo, Antonio, 15, 61, 66, 205, 384, 549, 596, 597.
 Ryle, Gilbert, 237.
 Saccheri, Girolamo, 150, 151.
 Sade, Donatien-Alphonse-François de, 565, 566.
 Saffrey, Henri-Dominique, 523, 524, 526.
 Salem, Jean, 79.
 Sallustio, Crispo Gaio, 413, 418.
 Salmeri, Giovanni, 575.
 Santaniello, Carlo, 94.
 Santer, Mark, 441.
 Santippe, 296.
 Santoni, Anna, 62, 283, 292, 313.
 Sanzio, Raffaello, 41.
 Sarri, Francesco, 315.
 Sartre, Jean Paul, 286.
 Sauge, André, 141.
 Savile, Henry, 150.
 Schmid, Wolfgang, 116.
 Schmidt, Klaus Jürgen, 66.
 Schneewind, Jerome B., 550.
 Schneider, Ivo, 37.
 Schofield, Malcolm, 16, 116, 132, 198, 385, 472, 495, 550, 551, 598, 599.
 Scholten, Helga, 575.
 Schroeder, Frederic M., 252.
 Schuhl, Pierre-Maxime, 234, 597.
 Schwartz, Eduard, 344.
 Schwyzer, Hans Rudolf, 251.
 Sciacca, Giuseppe Maria, 285.
 Sciolla, Laura, 575.
 Scipione, Publio Cornelio, *detto* l'Emiliano, 264, 268, 271, 272.
 Scott, Gary Alan, 315.
 Sedley, David N., 72, 79, 105, 115, 118, 549, 598.
 Segal, Charles, 118.
 Segoloni, Luigi Maria, 315.
 Segonds, Alain-Philippe, 522, 526.
 Senarco di Seleucia, 404, 408.
 Seneca, Lucio Anneo, 111, 258, 416, 417, 577, 595, 597.
 Seniade di Corinto, 416.
 Senocrate di Calcedone, 41, 95, 359-61, 367-370, 381, 384, 409, 475, 485, 494, 500-2, 504, 505.
 Senofane di Colofone, 6, 120, 126-28, 185, 186, 255, 279, 283, 462, 477, 479, 494, 536-38, 549.
 Senofonte di Atene, 18-20, 24, 263, 265, 275, 283, 286-93, 294-97, 299, 301-4, 311-13, 315, 327, 345, 377, 455, 535, 567.
 Senz, Wolfgang, 237.
 Serra, Giuseppe, 411.
 Serra, Mauro, 575.
 Serse I di Persia, 135, 137.
 Sesto Empirico, 42, 73, 76, 99, 186, 200, 205, 355, 359, 360, 367, 371, 372, 528, 530, 533, 534, 538-42, 544, 545, 548, 549, 553, 557, 597.
 Settembrini, Luigi, 572.
 Severino, Emanuele, 66.
 Sfendoni-Mentzou, Demetra, 66.
 Sharples, Robert W., 410-12, 598.
 Sherman, Nancy, 66.
 Sider, David, 16.
 Sidonio Apollinare, 418.
 Sier, Kurt, 237.
 Sihvola, Juha, 386, 551.
 Silla, Lucio Cornelio, 42, 393.
 Silvestre, Maria Luisa, 118.
 Simmia di Tebe, 298.
 Simonide di Ceo, 279, 280.
 Simplicio di Cilicia, 5, 9, 68, 80, 81, 84, 85, 87,

- 186, 346, 348, 349, 353, 369, 396, 397, 491, 519, 579.
 Simpson, Peter L. Phillips, 66.
 Simson, Robert, 150.
 Singer, Peter N., 168.
 Siorvanes, Lukas, 524.
 Siouville, André, 441.
 Sirinelli, Jean, 261.
 Skinner, Quentin, 550.
 Slezák, Thomas Alexander, 237, 252.
 Sloterdijk, Peter, 419, 429.
 Smith, Andrew, 524.
 Smith, A. Mark, 325.
 Smith, Charles Forster, 344.
 Smith, Martin Ferguson, 115.
 Smith, Nicholas D., 238, 314, 315.
 Smith, Wesley D., 182, 183.
 Snell, Bruno, 472.
 Socrate, 5, 13, 18, 20-23, 25, 81, 111, 171, 185, 200, 208-10, 212-15, 217, 221-24, 226, 231, 260, 283, 286-91, 293-315, 347, 360, 362, 363, 373, 374, 377, 379, 401, 413-15, 487, 497-99, 502, 531, 539, 542, 553, 554, 562, 563, 565, 567, 569.
 Sodano, Angelo Raffaele, 523.
 Sofocle di Colono, 96.
 Sofronisco di Alopec, 295.
 Solana Dueso, José, 284, 285.
 Solmsen, Friedrich, 357.
 Solomon, Jon, 324.
 Solone di Atene, 136, 207, 426, 478.
 Sopatro di Apamea, 514, 516.
 Sorabji, Richard, 410-12, 444, 559.
 Sorano di Efeso, 172.
 Souilhé, Joseph, 596.
 Sozione di Alessandria, 186.
 Spanneut, Michel, 576, 598.
 Specchia, Ottorino, 233.
 Spengler, Oswald, 133.
 Speusippo di Atene, 95, 185, 359-69, 381, 384, 475, 500, 504, 523.
 Spinelli, Emidio, 549.
 Spinoza, Baruch, 356.
 Stadter, Philip A., 62, 345.
 Stahl, Hans-Peter, 345.
 Stamatis, Evangelos S., 154.
 Stefanini, Luigi, 238.
 Steinmetz, Peter, 599.
 Stendhal, *pseudonimo* di Henri Beyle, 173.
 Steuben, Hans von, 197.
 Stevens, Annick, 66.
 Stobeo, Giovanni, 75, 76, 393, 415, 417, 420, 514.
 Stokes, Michael C., 472.
 Stopper, M. R., 206, 550.
 Storch Marino, Alfredina, 496.
 Strabone di Amasia, 42, 185, 391, 392, 450.
 Strang, Colin, 16.
 Strasburger, Hermann, 345.
 Stratone di Lampsaco, 387-92, 396-98, 401, 403.
 Strauss, Leo, 293.
 Striker, Gisela, 116, 118, 551, 598.
 Suren, Peter, 551.
 Swain, Simon, 575.
 Taglia, Angelica, 233, 238.
 Taisbak, Christian Marinus, 155.
 Talete di Mileto, 180, 459-61, 465, 478, 537.
 Tannery, Paul, 16, 93, 153, 355, 357.
 Tarán, Leonardo, 197, 364, 365, 523.
 Tarrant, Harold, 379, 385.
 Tartaglia, Niccolò, 150.
 Tatum, James, 293.
 Taylor, Alfred Edward, 238.
 Taylor, Charles, 303.
 Taylor, Christopher Charles Whiston, 79.
 Taylor, Thomas, 523.
 Taziano, apologeta *detto* l'Assiro, 434.
 Teeteto di Atene, 275, 500, 553, 554.
 Telefo, 421.
 Temista di Lampsaco, 96.
 Temistio di Costantinopoli, 19, 346, 394, 408.
 Temistocle di Atene, 136, 338.
 Temkin, Owsei, 162, 169.
 Tempelis, Elias, 526.
 Teodio di Magnesia, 500.
 Teodoro, vescovo di Ciro, 40.
 Teodoro di Asine, 514, 516, 517.
 Teodoro di Cirene, *detto* l'Ateo, 280.
 Teodosio I, *detto* il Grande, 517.
 Teodosio, filosofo scettico, 201.
 Teofrasto di Ereso, 42, 43, 68, 70, 73, 74, 81, 119, 186, 367, 387-89, 391, 392, 395-98, 400, 401, 403, 404, 406, 408, 410, 459, 502.
 Teognide di Megara, 455.
 Teone di Alessandria, 28, 148, 150, 317.
 Teopompo di Chio, 265.
 Teramene di Atene, 298.
 Terpsione di Megara, 298.
 Tertulliano, Quinto Settimio Fiorente, 373, 403.
 Tessalo di Cos, 172.
 Tessier, Andrea, 292.
 Thabit Ibn Qurra Ibn Marwan al-Sabi al-Har-rani, 33, 148, 149.
 Thesleff, Holger, 238, 495.
 Thivel, Antoine, 183.
 Thomas, Rosalind, 142.
 Thompson, Norma, 141.
 Thomson, William, 154.
 Tiberio, Claudio Nerone, 81, 505.
 Timeo di Locri, 476, 482.
 Timeo di Tauromenio, 269, 476.

- Timocrate di Lampsaco, 96.
 Timone di Fliunte, 19, 201-4, 426, 533-35, 537, 543, 549.
 Timpanaro Cardini, Maria, 495, 523, 573.
 Tirannione di Amiso, 42, 391.
 Tolomeo I Sotere, 143.
 Tolomeo II Filadelfo, 451.
 Tolomeo III Evergete, 27.
 Tolomeo, Claudio, 83, 316-25.
 Tommaso d'Aquino, 61, 388, 389, 406.
 Tonelli, Angelo, 522.
 Toohey, Peter, 142.
 Toomer, Gerald J., 324.
 Torraca, Luigi, 62.
 Tortorelli Ghidini, Marisa, 496.
 Toth, Imre, 66.
 Trabattoni, Franco, 233, 234, 238, 473, 524.
 Traglia, Antonio, 261.
 Traiano Marco Ulpio, 254, 570.
 Trasea Peto, Publio Clodio, 417.
 Trasibulo di Stiria, 298.
 Trasillo di Alessandria, 68, 81, 505.
 Trasimaco di Calcedone, 303, 563, 565.
 Trepanier, Simon, 94.
 Triboniano, 511.
 Tricot, Jules, 62.
 Triptolemo, 456.
 Trotta, Alesandro, 253, 526.
 Trouillard, Jean, 252.
 Tsouna-McKiranah, Voula, 115.
 Tsu Ch'un Chih, 30.
 Tucidide di Atene, 134, 139, 180, 265, 291-93, 326-45, 459, 561, 569, 571.
 Tulli, Mauro, 238.
 Turolla, Enrico, 522.
 Untersteiner, Mario, 62, 115, 197, 284, 553, 573, 574.
 Usener, Hermann, 115.
 Valgiglio, Ernesto, 260.
 Van der Stockt, Luc, 262.
 Van der Veen, J. E., 142.
 Van der Waerden, Bartel Leendert, 153.
 Van der Waerdt, Paul A., 117, 293.
 Van Liefferinge, Carine, 526.
 Van Ophuijsen, Johannes M., 526.
 Vardiman, Ernest E., 444.
 Varrone, Marco Terenzio, 370, 416.
 Vattimo, Gianni, 66.
 Vegetti, Mario, 37, 62, 168-70, 182, 233, 238, 523.
 Verdenius Willem Jacob, 198.
 Vernant, Jean-Pierre, 278, 285, 472.
 Vernière, Yvonne, 262.
 Verra, Valerio, 253, 526.
 Vesalio, Andrea, *nome italianizzato di André van Wesele*, 167.
 Vespasiano, Tito Flavio, 255, 417.
 Veyne, Paul, 599.
 Viano, Carlo Augusto, 61, 62, 65, 384, 410, 471, 572.
 Vilaro, Massimo, 410.
 Visconti, Amedeo, 496.
 Vitrac, Bernard, 154.
 Vitruvio Marco Pollione, 35.
 Vlastos, Gregory, 76, 79, 132, 234, 314, 358, 472.
 Vogel, Cornelia Johanna de, 238, 525.
 Vogt, Katja Maria, 551.
 Voilquin, Jean, 344.
 Voltaire, *pseudonimo di François-Marie Aruet*, 419.
 Vuillemin, Jules, 496.
 Wagner, Michael F., 527.
 Walbank, Frank W., 273.
 Wallis, Richard T., 252.
 Walzer, Arthur E., 65.
 Walzer, Richard, 168.
 Warren, James, 79, 118.
 Wartelle, André, 62, 441.
 Waterfield, Robin, 140.
 Wedin, Michael Vernon, 67.
 Wehrli, Fritz, 410, 411.
 Westerink, Leendert Gerrit, 522, 523.
 Whitaker, C. W. A., 67.
 Whittaker, John, 440, 443, 522.
 Wieland, Wolfgang, 238, 418, 419.
 Wiesner, Jürgen, 199.
 Wiles, Maurice, 441.
 Will, Edouard, 458.
 Williams, Margaret H., 458.
 Williams, Mary Francis, 345.
 Williams, Rowan, 440, 443.
 Wilms, Hartmut, 293.
 Wilson, Malcolm, 67.
 Wismann, Heinz, 116, 132.
 Withington, Edward Theodore, 182.
 Wittgenstein, Ludwig, 120, 544.
 Włodarczyk, Marta Anna, 206.
 Wolff, Francis, 314.
 Woodruff, Paul B., 315.
 Wrights, Wilmer C., 524, 573.
 Zadro, Attilio, 62, 67.
 Zafiropolo, Jean, 16, 93.
 Zamberti, Bartolomeo, 149.
 Zambon, Marco, 527.
 Zanatta, Marcello, 61, 62, 260, 598.
 Zanetto Giuseppe, 233.
 Zegtmeiern, Erwin, 199.
 Zeller, Eduard, 386.

Zenone di Cizio, 18, 96, 200, 371, 374, 381,
415, 422, 425, 501, 503, 576, 578, 579, 581-
585, 595.
Zenone di Elea, 10, 185, 186, 195, 199, 346-
358, 496, 536.
Zenone di Sidone, 98.

Zeppi, Stelio, 285, 575.
Zeuthen, Hieronymus Georg, 153.
Zhmud, Leonid, 495.
Ziegler, Konrat, 261, 262.
Ziegler, Susanne, 324.
Zuntz, Gunter, 93.